MICHEL HENRY

LA ESENCIA DE LA MANIFESTACIÓN

Traducción anotada de
MIGUEL GARCÍA-BARÓ y MERCEDES HUARTE

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2015

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français / Ministère français des Affaires étrangères.

Esta obra se benefició de los Programas de ayuda para la publicación del Institut français / Ministerio francés de Asuntos Exteriores.

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujeron Mercedes Huarte Luxán y Miguel García-Baró
del original francés *L'essence de la manifestation* (⁴2011)

© Presses Universitaires de France
© Ediciones Sígueme S.A.U., 2015
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (+34) 923 218 203 - Fax: (+34) 923 270 563
ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1895-3
Depósito legal: S. 93-2015
Impreso en España / Unión Europea
Imprenta Kadmos, Salamanca

ALABANZA DE MICHEL HENRY

MIGUEL GARCÍA-BARÓ

En el momento presente, el capítulo central de la filosofía primera es la crítica del pensamiento de Martin Heidegger en los continuadores de la filosofía fenomenológica (los cuales, por cierto, se niegan a ser catalogados dentro del excesivamente ancho campo de la llamada hermenéutica). Los dos principales protagonistas de esta crítica son Michel Henry y Emmanuel Levinas, que parecen haber establecido las bases de sus propuestas independiente aunque simultáneamente. En la perspectiva sistemática, la *Esencia de la manifestación*, que es el libro más importante y ambicioso de Henry, puede situarse antes que *Totalidad e infinito*, el texto más logrado y unitario de Levinas, pese a que el orden cronológico los sitúa al revés: *Totalidad e infinito* se publicó en 1961 y *Esencia de la manifestación*, en 1963.

Me atrevo a proponer esta transgresión del orden cronológico porque el sentido global de esta evolución es el siguiente: tanto Henry como Levinas parten de la aceptación, en principio, de que Heidegger ha superado ciertas limitaciones de la fenomenología de Husserl, al menos tal como se entendía ésta en los últimos años de la vida del gran filósofo. En esencia, esa superación habría consistido en liberar el trabajo de la filosofía primera de todo planteamiento trascendentalista, para volver a entenderla como ontología, puesta toda ella a la luz-tiniebla de la *diferencia ontológica* (entre el ser y lo ente o los entes). La filosofía trascendental se limita a señalar condiciones de posibilidad lógicas o subjetivas; la ontología, naturalmente, es acceso al ser mismo como última condición.

Henry, sin embargo, ve que las cosas mismas, los fenómenos mismos, exigen la conversión de la ontología en una edición nueva y radicalizada de la fenomenología. El hombre mismo, la vida en él, no se debe interpretar como un ente en el interior del horizonte del ser, sino como la esencia misma a partir de la cual el ser, en su diferencia respecto de los entes, se proyecta y se funda. Por su parte, Levinas también piensa la estricta necesidad filosófica de retroceder desde el ser a lo que en principio se tomaría como un mero ente (*el hombre*, también

en este caso); pero no para quedarse con la descripción (que también él lleva a cabo) del modo en que el hombre domina sobre el ser, sino para avanzar a nuevos avatares del existente, que terminan por mostrar cómo la *diferencia ética* es primordial respecto de la *diferencia ontológica* y, por lo mismo, también respecto de la *ontología fenomenológica radical* ofrecida por Henry.

La fenomenología es el estudio del aparecer mismo de cuanto aparece (y también, por ello, de cuanto en general aparece); pero se la puede practicar con el presupuesto de que aparecer, ser fenómeno, es en realidad ser apariencia de lo para siempre oculto; o bien se la puede practicar prescindiendo del todo de este supuesto y más bien considerando que cuanto haya que decir y saber se tomará del aparecer mismo. Realizar la fenomenología como ontología (o la ontología como fenomenología) es lograr fundar que *aparecer* es en realidad lo mismo que *ser* (aunque para ello se deba modificar radicalmente lo que en principio pensamos sobre el aparecer y sus formas).

El programa de Henry consiste, pues, en la realización de la ontología como fenomenología (y no como hermenéutica, según la obra de Heidegger); el programa de Levinas trata de llegar aún más lejos: la filosofía primera no puede limitarse a la fenomenología como ontología, sino que es realmente una *ética primera*, incluso una *religión* (no en el mismo sentido que el término tiene habitualmente, sino en otro análogo), donde la *alteridad* y, sobre todo, los *acontecimientos* resultan las bases no monistas, no «fundacionalistas», de la vida fenomenológica. De este modo, Levinas abre el camino para la integración plena en este nuevo pensamiento fenomenológico en tensión con la trascendencia, por ejemplo, de la(s) filosofía(s) de Sören Kierkegaard y sus múltiples apócrifos, y de los ensayos metafísicos rusos en lo que Nicolái Berdiaev llamaba una *ética escatológica* (pienso tanto en este autor como, sobre todo, en Lev Chestov y en el común maestro, Vladímir Soloviov). También Miguel de Unamuno se recupera así para esta forma actual de filosofía de la existencia, que no somos pocos en practicar.

La insuficiencia de Edmund Husserl (o, más bien, de múltiples interpretaciones de su obra) reside en haber planteado la *diferencia fenomenológica* (entre el acto de la conciencia y su sentido noemático, o sea, su objeto, pero entendiendo esta palabra con tanta amplitud que acoja también a los correlatos intencionales de la voluntad y el sentimiento) sin comprensión cabal de la revolución en ontología que ella implicaba.

En efecto, si se entiende la *intencionalidad* de la conciencia o, mejor dicho, del acto de la conciencia, como una peculiar propiedad de un ente, por la cual este ente se vierte al descubrimiento de todos los demás

que son posibles, surgen múltiples problemas que se dejan atrás como si no fueran enigmas radicales, de los cuales precisamente tiene que ocuparse una filosofía primera de verdad digna de este nombre.

El primero de estos problemas es que hay, pues, que suponer que cierta *ontología formal* o general es en realidad la propia filosofía primera, puesto que la conciencia, su acto, la intencionalidad y su correlato se entienden desde el principio como, respectivamente, una totalidad, una parte de esta totalidad, y una relación de esta parte con otra parte de una totalidad distinta. Incluso, en última instancia, deberá suponerse que la totalidad a la que pertenece el correlato de la conciencia (el *mundo*) abarca por completo a la conciencia misma y al ente (el hombre concreto) en el que esta conciencia figura, a su vez, como una parte. De hecho, este es el planteamiento explícito de los primeros trabajos de la filosofía fenomenológica: los de Franz Brentano (que por esto se decía un aristotélico, aunque incorporando los métodos de Descartes y Locke en sus análisis), Carl Stumpf, Kasimir Twardowski, Alexius Meinong, Anton Marty y el joven (hasta los cuarenta y cinco años de su edad, más o menos) Edmund Husserl.

Precisamente las *Investigaciones lógicas*, de Husserl (1900-1901), estaban destinadas a hacer vacilar, pese a las declaraciones en contrario del autor y los capítulos de autointerpretación que contiene su libro, este realismo sin duda ingenuo (Brentano era tan adversario de Kant que parece haber reflexionado poco en que también el «dogmatismo» de Aristóteles, Descartes y Locke tiene problemas fundamentales; pese a que es justamente Brentano el primero que comprende, desde los idealistas, que la versión de Descartes racionalista se enfrenta a lo que de hecho es el trabajo básico de la Primera Meditación *de prima philosophia* del mismo Descartes).

Este papel de inicio de algo nuevo les estaba reservado a las *Investigaciones lógicas* debido a que tomaron como su tema la verdad, o sea, *la vivencia de la verdad*. La propia ontología formal o general (en su versión más extensa, la *lógica pura*, cuyo sistema debía ser preparado precisamente por estas *Investigaciones*) tiene como condición de su posibilidad, como *esencia* suya (en la hegeliana terminología de Henry), su *verdad*, su fenomenicidad, su ser-objeto. ¿Puede entenderse la misma verdad, la misma esencia, de la ontología general en puros términos de ella, en puros términos de ontología general, de teoría general de las partes y los todos, o de la sustancia y sus accidentes?

Husserl extremó hasta lo heroico el esfuerzo de responder que sí a esta pregunta que no llegó a plantearse en las páginas mismas de su libro, aunque todo él está a la luz (o la sombra) de ella. Si fundo expresiones de este texto con otras tomadas de las posteriores *Ideas*, puedo resumir la

cuestión en estos términos: la razón es el género de los actos intencionales que alcanzan plenitud intuitiva, ya sea en el dominio básico de la presentación y lo teórico, ya en los dominios superiores de los sentimientos y la volición y la acción. La existencia de actos de la razón en todos estos campos es un hecho elemental que descubren las descripciones fenomenológicas. Estas deben contar siempre con la tensión que de por sí sola se establece entre cualquier referencia intencional o acto y su correspondiente plenitud intuitiva o evidencia (una teleología que va de suyo, que es natural). Reducir la razón a la razón científica o, menos aún, a la matemática, es un error capital de las construcciones sistemáticas de la filosofía moderna, al menos desde Guillermo de Occam.

Pero el problema está en que los actos de la razón, las intuiciones plenas, las evidencias, en la medida en que se entiende que son *referencias intencionales*, o sea, referencias que ligan al sujeto con el objeto, a la conciencia con el mundo, sólo pueden mostrar entes particulares (aunque se trate de entes «universales», no dejará de ser *un* universal, o *un* pequeño *trozo* de trama de universales, lo que se vea con evidencia). Las intuiciones racionales escogen, por así decir, su objeto de en medio de la vasta multiplicidad de los entes, pero no pueden volver evidente toda esta multiplicidad al mismo tiempo o, mejor dicho, todo el infinito horizonte dentro del cual se establece o cabe la multiplicidad de los objetos. Por ampliamente que se entienda el concepto de objeto, el *mundo* como tal, el horizonte de la visibilidad de todos los entes, no cabe que sea también evidenciado por la razón en una intuición plena (y aún se verá que hay una imposibilidad no sólo descriptiva sino de principio si se cree de antemano que el acto de la razón, la razón y toda la conciencia y todo el hombre son partes o entes del propio mundo). Como ha escrito Henry en el parágrafo 3 de *Esencia de la manifestación*, la intuición comporta una esencial *finitud*, de cuyos alcances escapa enteramente la «esencia» del horizonte de la intuitividad posible: el mundo. La conciencia del mundo será siempre no intuitiva o hasta confusa.

Pero si hay este horizonte y la intuición no lo recoge, es precisamente porque de ninguna manera la intuición le es adecuada; y en este caso no cabe ya la posibilidad de relacionar razón y mundo como los dos polos, mutuamente adecuados, de una correlación trascendental, en la que, en última instancia, la razón es la donadora de su sentido al mundo, la esencia del mundo (como los idealistas clásicos alemanes quisieron y procuraron construir con la complejidad de la metodología «dialéctica»).

De la verdad predicativa retrocede, sin duda alguna, la fenomenología a la verdad pre-predicativa u óntica: a la intuición adecuada o cuasi-adecuada del ente que después se explicita en su riqueza mediante las

sucesivas predicaciones. Pero ahora se descubre que lo que realmente da su capacidad de ser intuido al ente, lo que realmente es el fundamento o esencia de la verdad óntica, no es la conciencia como campo trascendental. El acto de la intuición no es la verdad ontológica de los entes, sino que lo es el mundo mismo. El ser de los entes, incluido el del ente que es el sujeto con su conciencia, la verdad ontológica, no es el ente particular que es el sujeto consciente, sino que lo es el mundo mismo como horizonte y, mejor todavía, la obra de abrir este horizonte, la obra por la que el ser abre el mundo como horizonte de la presencia posible de los entes, como *chaos* hesiódico primordial.

En la perspectiva humana, el ser, la esencia de la verdad, como no es ningún ente, sino la condición de posibilidad de la presencia de todo ente, resulta entonces una *nada*, pero no una nada simplemente negativa, privativa o estática, sino una nadificación o aniquilación de todos los entes que, al mismo tiempo, es la esencia de todos ellos. La nadificación o aniquilación es justamente la apertura del gran quiasmo que llamamos mundo, en el sentido de horizonte de presencia de todos los entes, incluido yo mismo. Esta nada activa, esta acción de negación, es la obra interna del ser; el cual, por esto mismo, queda descrito básicamente como *el acontecimiento impersonal* y, en general, no óntico en absoluto, que domina con poder ilimitado sobre los entes, a la vez que los protege de la disolución que él mismo practica. En efecto, disolviendo toda efectividad óntica es como el ser, este movimiento o acontecimiento impersonal, hace precisamente ser a todo ente efectivo, a toda efectividad o realidad. El hombre es tan sólo el ente en el que se revela esta operación de apertura, el ente que se ve forzado a vivirla y para el cual únicamente hay horizonte del mundo, entes, ser, verdad.

El ser es entonces indigencia, comparado con los entes cuyo ser él (ello) es. No es nada presente, sino tan sólo la presencia. Es la identidad del ser y de la nada nadificante. Es la trascendencia.

Por lo tanto, a la captación humana de la verdad ontológica no se la puede llamar intuición o evidencia racional. Es un apropiarse obligatorio, supra-esencial, infinitamente antiguo, irrepresentable. Antes hablábamos de conciencia confusa, y ahora parece que estamos hablando de conciencia lateral, *en parergoi*; pero tenemos otra posibilidad más, incomparablemente más concreta y plena, para describir lo que realmente sucede: referirnos a las tonalidades o temples afectivos en los que nos encontramos cuando sólo creemos estar referidos a los entes –cuando creemos que con las verdades ónticas, las evidencias racionales, nos basta– y ahora que intentamos la imposible representación del ser mismo de los entes. Sin duda, nuestras primeras palabras recordarán a las del vocabulario de los místicos, sobre todo, los místicos negativos: se

trata de renunciar, de desprenderse, de dejar ser al ser, de desasirse. Hay que soltar (*Gelassenheit*), dejar ir, ver alejarse, ver cómo el gran quiasmo se abre y distancia, aniquila a la vez que protege, niega en el mismo movimiento en que da. Angustia de la nada, escalofrío esencial, sentimiento de inhabitabilidad y vagabundeo, tedio de no asir nada, muerte vivida como tal, caída de los consuelos de los entes, insignificancia de lo óntico. Y si nos mantenemos en esta inconfortabilísima posición (de la que el hombre tiende a huir más que de la peste), como experimentando la destrucción-donación, el asalto-protección, el desamparo-albergue de nuestro extraño ser intermedio, como colgado entre el bullir de los entes y el vacío del ser, como siendo nuestra esencia la apropiación del ser mismo por el que somos y por el que todo es, ¿no venimos a ser la verdad de la verdad ontológica?

Justamente aquí, donde Heidegger termina, comienza la reflexión de Henry.

Más acá de la verdad ontológica, antes que ella misma, como la supra-presencia que es el fundamento esencial de la presencia por la que son presentes, son y son verdaderos todos los entes, está la *verdad originaria*, que no es otra que *yo mismo*. Yo mismo entendido no, desde luego, como un ente del mundo, ni como el mundo, ni como la identidad del ser y la nada o la obra o la apertura del ser, sino, por lo pronto, en alguna misteriosa no-homogeneidad con el ser. Y si digo que también yo tengo ser –¿y por qué no lo diré, si precisamente esta comprensión del ser es la originaria?–, entonces diré que empiezo a verse dibujar ante mí los confines de cierto elemental, primordial, *dualismo ontológico*: el *ser del ego* no es homogéneo con el ser del mundo.

La sorpresa es que con este movimiento, cuya plausibilidad ya se ve, pero cuya necesidad deberá fundarse mejor, en realidad regresamos a lo que Husserl, aunque no supiera terminar de expresarlo bien, había entendido; y que no tiene por qué diferir de lo que ocurrió antes que él a Descartes, a Fichte, a Maine de Biran sobre todo. Y aún más claramente a Kierkegaard y a los místicos. Henry, de entrada, prefiere hablar la lengua de Husserl: si la verdad del hombre (o del «archihombre», como decía Husserl anciano, para no caer en el círculo de reducir la verdad ontológica a mucho menos que sí misma) es más originaria que la verdad del ser; si la inmanencia es más originaria que toda trascendencia y hasta es la esencia de la trascendencia, la esencia del ser en el sentido que en Heidegger es exclusivo, monístico; entonces nos encontramos en algo así como una *mónada*, sólo que habitada por una incalculable riqueza, señalada por los grados mismos que hemos visto que exige el término capital de la filosofía: el término *verdad*.

Conservaremos, sin embargo, algunos factores ya presentes en la descripción de Heidegger: no podremos llamar racional, evidente, intuitiva ni intencional a la verdad originaria, precisamente porque no debe nada a la trascendencia.

En segundo lugar, como los entes en el horizonte de la trascendencia (o mundo, o ser, o presencia) son finitos (nunca el ente es el ente en total, dominador de su propia esencia, mientras se encuentra en el horizonte del ser trascendente), la verdad originaria carece de finitud en la medida en que es inmanencia. Y es del todo inmanencia, a no ser que queramos repetir dentro mismo de ella la operación de separar algo análogo a lo óntico de algo análogo a lo ontológico. Luego no tiene nada que ver con la finitud (la muerte, el error, la angustia, el tedio, el mal). Tan sólo puede ser una auto-revelación absoluta y perfecta (aunque, de alguna manera, se haya ocultado al hombre mismo, hasta después del trabajo filosófico de Heidegger, su esencia en plenitud). Lo que quiere decir que en ella no se puede diferenciar entre materia y forma, entre contenido y modo de la revelación (como sí se diferencia, tanto en el dominio de la verdad predicativa como en los de la verdad óntica y la verdad ontológica). Otra expresión para lo mismo será decir que en esta verdad no podemos distinguir una esencia y una realidad condicionada por esa esencia: se trata de la *realidad absoluta*, de la realización de la esencia absoluta (o «esencia de la manifestación», esencia última y absoluta). Como escribe Henry, «la posibilidad ontológica es la realidad absoluta».

Por fin, observaremos también que nada puede ser más absurdo, en cuestiones de ontología, que querer sacar a la luz el fundamento, puesto que esto significa situarse en el fundamento del fundamento, destruir el carácter del fundamento (y hacerlo en una pura contradicción, en un tremendo círculo inadvertido). Si hemos hallado el fundamento originario, el antiquísimo anhelo de la ciencia siempre buscada, porque hemos logrado viajar más allá que Hegel, Heidegger y el mismo Husserl, la realidad y la verdad de éste han de coincidir. Él no será primero para luego auto-revelarse, sino que su ser se identificará con su auto-revelación; y, por cierto, este ser no tendrá principio ni final, ni lo tendrá su primordial verdad originaria, porque suponer que el tiempo domina sobre el fundamento no es sino volver a socavar estúpida, absurdamente, su condición de fundamento. El tiempo, o coincide con el ser y se identifica con la obra nadificante de éste y con la apertura misma del quiasmo del mundo, o, si no, pertenece inseparablemente a los entes en el horizonte de la trascendencia y determina, co-determina, mejor dicho, su finitud.

Pero no es la primera vez que se capta el Fundamento como ser que es luz, empezando por serse auto-luz. Y está muy bien que no sea la primera vez, porque, evidentemente, nada más antiguo que el Fundamento eterno.

Un ser no sustancial, no cósico, no mundano ni finito, que es al mismo tiempo ser y ente, cuyo ser es la auto-revelación y, a la vez, la revelación del ser que no le es homogéneo sino que es la Trascendencia, ha recibido varios nombres ya en la tradición filosófica, aunque seguramente, al no haber mediado el trabajo de Heidegger, el filósofo no haya conseguido nunca adaptarse, ajustarse, atemperarse a la verdad originaria suficientemente hasta ahora. Descartes lo llamó *ego*; Fichte lo llamó *yo absoluto* y *yoidad*, pero también *vida*; Hegel lo llamó *espíritu*; Schelling, *absoluto*; Maine de Biran, *cuerpo subjetivo* y, por fin, *vida*. Henry prefiere también esta sencilla palabra, omnipresente pero casi siempre mal entendida en la lengua de todos los días, aunque un resabio de la verdad originaria se recoge en ella mejor que en otra ninguna: *vida. Yo soy la verdad y la vida*, dice de sí mismo el Cristo. Y todos los pensadores mencionados se atreven también, en uno u otro momento, a llamar *Dios* a la verdad originaria. Dios, vida, yo: como los místicos han hecho. Sólo se exceptúan en general (y parcialmente) Kierkegaard y Platón y algunos neoplatónicos, y esta misma excepción parcial será a la que se acoja luego (un luego que ya he dicho que no es cronológico) Levinas.

Reconozcamos, antes de más averiguaciones, que, en efecto, el hecho de nuestro conocimiento de lo que significa el horizonte del ser determina lo imprescindible del paso que da Henry –o de otro que le sea próximo y pueda quizá acercarse más a Husserl o a cualquiera de los otros pensadores que hemos nombrado–. Hay una verdad más originaria que la verdad ontológica, y soy yo mismo en mi verdad. El término orteguiano «mi vida» se ha hinchado con una plenitud de sentido que sólo parece haber sospechado nuestro filósofo de la radical soledad.

La diferencia ontológica descrita por Heidegger ha quedado subsumida en una nueva diferencia ontológica de mayor radicalidad, es decir, de mayor verdad. El filósofo no se hunde en el océano de la sustancia, ni en el de la historia del espíritu absoluto, ni en el acontecimiento impersonal del ser. No tiene que temer la disolución de su existencia en sistema alguno, cumbre de la no-verdad y hasta de la comicidad, como gustaba de recordar a cada paso y bajo muchos nombres Kierkegaard. Una definitiva filosofía de la existencia puede al fin comenzar, y esta hazaña se le deberá para siempre a Henry, a este libro de Henry que era imprescindible traducir a nuestra lengua.

LA ESENCIA
DE LA MANIFESTACIÓN

SIGLAS

AT	*Oeuvres de Descartes*, ed. Adam y Tannery, Léopold Cerf, Paris 1897-1913.
CD	Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, trad. J. Martin, Vrin, Paris 1948.
D	Kierkegaard, *Traité du désespoir*, trad. K. Ferlov y J. Gateau, Gallimard, Paris 1949.
EN	Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943.
EU	Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Claasen y Goverts, Hamburgo 1948.
F	Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, trad. M. de Gandillac, Gallimard, Paris 1955.
H	Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt 1950.
Ideen I	Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricoeur, Gallimard, Paris 1950.
Idole	Scheler, *Die Idole der Selbsterkenntnis*, en *Vom Umsturz der Werte* II, *Der neue Geist*, Leipzig 1919.
IT	Schelling, *Système de l'idéalisme transcendantal*, trad. P. Grimblot, Ladrange, Paris 1842.
K	Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. de Waelhens y W. Biemel, Gallimard, Paris 1953.
L	Hegel, *Leçons pour une philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Vrin, Paris 1946.
MC	Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. G. Peiffer y E. Levinas, Vrin, Paris 1947.
PhE	Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* I-II, trad. J. Hyppolite, Aubier, Paris 1939-1941.
PhP	Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.
R	Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. F. Picavet, Presses Universitaires de France, Paris 1949.
S	Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, trad. M. Lefebvre, Payot, Paris 1928.
SS	Scheler, *Le sens de la souffrance*, trad. P. Klossowski, Aubier, Paris 1936.
SZ	Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle 1941.
T	Eckhart, *Traités et sermons*, trad. F. Aubier y J. Molitor, Aubier, Paris 1942.
VB	Fichte, *Initiation à la vie bienheureuse*, trad. M. Rouché, Aubier, Paris 1944.
WG	Heidegger, *L'essence du fondement*, trad. H. Corbin, en *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Gallimard, Paris 1938.

INTRODUCCIÓN

EL PROBLEMA DEL SER DEL «EGO» Y LOS PRESUPUESTOS FUNDAMENTALES DE LA ONTOLOGÍA

«Mit dem *cogito sum* beansprucht Descartes, der Philosophie einen neuen und sicheren Boden beizustellen. Was er aber bei diesem 'radikalen' Anfang unbestimmt lässt, ist die Seinsart der *res cogitans*, genauer den *Seinssinn des 'sum'*». «Con el *cogito sum*, Descartes pretende proporcionar a la filosofía una base nueva y segura. Pero lo que deja indeterminado en este comienzo 'radical', es el modo de ser de la *res cogitans*, más exactamente, el *sentido del ser del 'sum'*»[1].

El sentido del ser del *ego* constituye el tema de las presentes investigaciones. Éstas se proponen llevar a la luz, ante la mirada filosófica, lo que entendemos cuando decimos continuamente, y siempre que se trata de nosotros mismos: yo. La filosofía nos ha acostumbrado estos últimos tiempos a preguntarnos, y de manera radical, sobre lo que la mayoría de las veces se da como yendo de suyo y que todo el mundo sabe o comprende. A este ámbito de lo más corriente y banal, ¿acaso no pertenece el *ego* de una forma eminente? Es cierto que, desde hace mucho tiempo, la psicología ha hecho del yo, o de la personalidad, un objeto de estudio y el título de uno de sus capítulos. Sobre la manera en que se forma en nosotros la idea del yo, sobre su contenido, sobre su papel en el conjunto de la vida psíquica y otros problemas semejantes, no vamos a enseñarle nada. Sin embargo, ¿qué crédito podemos conceder a unas investigaciones que nunca han hecho luz sobre ellas mismas y que nos entregan unos resultados cuyo alcance son incapaces de evaluar? Si el propio Descartes ha omitido elevar a la categoría de problema aquello que constituye el sentido del ser del *sum*, ¿qué ayuda podríamos esperar de la psicología, que edifica sus conocimientos positivos sobre el fundamento no explicitado del ser, y que trata al yo como un objeto, o, lo que viene a ser lo mismo, como un «sujeto», sin

1. *SZ*, 24. La lista de las abreviaturas usadas en las notas se halla en la página anterior.

haberse preguntado previamente acerca de lo que constituye la condición de posibilidad de todo objeto como tal?

Antes de pretender obtener ningún resultado, toda pregunta debe procurar hacerse transparente a ella misma. Debe empezar por ser capaz de decir si la problemática que instituye puede considerarse originaria y fundamental o si, por el contrario, se halla subordinada a una investigación primera de la que se muestra dependiente. En este último caso, implica necesariamente presupuestos, utiliza unos resultados determinados que ella misma no ha obtenido, o hace uso de ciertas ideas que no se preocupa de aclarar. Tenemos aquí una dificultad general que concierne a toda investigación particular. La independencia –y, por consiguiente, la seguridad interna de validez– no le está dada más que a una problemática verdaderamente originaria y, de alguna manera, *absoluta*, que no sólo no extrae sus conocimientos más que de sí misma, sino que, además, ha aclarado ya lo que hace posible todo conocimiento como tal. La filosofía primera entiende desde hace mucho tiempo la necesidad de establecer semejante problemática en el origen de cualquier investigación humana.

¿El problema del ser del *ego* pertenece a la filosofía primera? ¿No es evidente, por el contrario, que cualquier cuestión referente al *ego* en su ser implica que antes se haya dado, o al menos buscado, una respuesta al problema del *sentido del ser en general*? Pues cuando digo: «yo estoy contento», o sencillamente: «yo estoy», «yo soy», aquello a lo que apunta mi afirmación no es precisamente posible más que porque *el ser brilla ya*. De este modo, el verdadero objeto de una investigación primera no debería ser el *ego* mismo, sino el ser del *ego*, o dicho con mayor precisión, el ser en y por el cual el *ego* puede surgir a la existencia y adquirir su ser propio. Por eso el comienzo cartesiano no es «radical», pues no es posible más que sobre un fundamento que no ha explicitado y que es más radical que él.

La ciencia que estudia el problema del ser en general, del ser en cuanto ser, es la ontología. Es necesariamente universal. Su objeto no es, en efecto, tal o cual cosa, ni tampoco tal o cual género de cosa, sino aquello que condiciona igualmente a todo. *La filosofía primera es la ontología universal*. Respecto de esta disciplina fundamental, toda investigación, y en particular la que concierne al *ego*, debe reconocer su inevitable subordinación. Pero esta misma subordinación debe constituir el tema de una investigación. Ahora bien, el vínculo que conecta la problemática que concierne al *ego* con la ontología universal es especialmente complejo. La primera elucidación aproximativa de esta relación servirá de introducción al problema del *ego*.

§ 1. *La idea de una evidencia apodíctica como vía de acceso privilegiada al ser del ego*

¿Por qué Descartes creyó poder prescindir del contexto ontológico únicamente en el interior del cual puede recibir una pregunta la elucidación que necesita si no quiere quedar siendo una cuestión en el aire, ni llegar a unos resultados completamente indeterminados en su alcance y en su significación? Porque este mismo contexto le parecía una fuente de confusión y de discusiones estériles. Rechazar todos esos presupuestos que se nos dan siempre bajo la forma de una tradición histórica, deshacerse por fin de todos los «prejuicios», le parecía ser la condición a la que debe someterse toda investigación que quiera verdadera y libremente «comenzar». Se abre entonces para la filosofía un camino real: el que sigue cuando se confía sin más a su *objeto*; el que conduce *directamente* al resultado. Dar la espalda a todas las teorías y a todos los edificios conceptuales que nos enmascaran lo real, abandonarse al objeto, dejarlo ser tal como es en sí mismo, volver por fin a las cosas mismas, son todas enseñanzas cartesianas[2]. Sólo que Descartes entendió muy bien que lo que se da verdaderamente a nosotros no se deja reconocer tan fácilmente, y que la mayoría de las cosas que creemos verdaderamente alcanzar en su ser mismo son, en realidad, confusas o inciertas. Cuando decidió, pues, someter a una crítica sistemática el conjunto de lo dado en nuestra experiencia, se dio cuenta de que lo que se nos ofrecía bajo el modo de una evidencia irrecusable no era nada más que el *ego cogito*.

El lugar central que destina al *ego cogito* la investigación filosófica implica, no obstante, por parte de esta última, ciertos presupuestos. A decir verdad, éstos se deben a la naturaleza misma de semejante investigación, que obedece siempre a la idea de una *verdad* que alcanzar. Lo que vuelve legítimo, sin embargo, algo como la filosofía, es que el fin que persigue y que la anima secretamente no le es propio y peculiar. La *evidencia es el* τέλος [fin] *de toda vida intencional*. La problemática concerniente a la evidencia se sitúa en la prolongación natural de la vida, y *es ella la que sirve al mismo tiempo de contexto y de marco al surgimiento del «ego cogito» como tema de la meditación filosófica*.

La problemática de la evidencia pertenece a la fenomenología de la razón. Es la radicalización, conforme al sentido de la intencionalidad, de una problemática de la intuición. La intuición es el fundamento de

2. O sea, no sólo fenomenológicas en la tradición de Husserl. Descartes se presenta en Henry como fenomenólogo radical (N. del T.).

toda aserción racional[3]. El estudio de la razón exige que este fundamento se ponga en claro.

El análisis filosófico de la intuición y de su estructura fundamental; el examen sistemático de los diferentes tipos de intuición y de sus diversas modalidades; la elucidación correlativa del campo de lo dado intuitivamente, de las estructuras y de las múltiples diferenciaciones de orden eidético que ese campo presenta, constituyen la primera tarea de la fenomenología. Prosiguiendo de manera rigurosa esta tarea que ella misma se impone en el origen de su investigación, la fenomenología aparta ya muchos prejuicios. Muestra, contra el empirismo, que la experiencia sensible no realiza más que un tipo fundamental de intuición. La intuición, presupuesta por el empirismo, de la *esencia* de la experiencia sensible nos pone en presencia, al menos una vez, de la existencia de una intuición eidética[4]. Con ayuda de ésta es como debe continuar la investigación exhaustiva de los diferentes tipos eidéticos de intuición, así como el examen de su valor respectivo. Se manifiesta entonces que el ser que se da originariamente a estas conciencias intuitivas a las cuales distingue cada vez una estructura eidética específica, se distribuye, conforme a la manera misma en que se presenta, en una pluralidad de regiones con las que se corresponden rigurosamente tipos determinados de intuición donante. Conforme a estos diversos tipos regionales y, correlativamente, dentro de cada región de ser, hay para este último una manera privilegiada de darse. Ésta se realiza cuando el ser se presenta tal como es en sí mismo y, de alguna manera, «en persona» a una conciencia intuitiva que se halla entonces en presencia de la cosa misma y vive, por decirlo así, en su proximidad inmediata. Esta situación se caracteriza por el hecho de que las intenciones signitivas de la conciencia encuentran un cumplimiento que puede llegar hasta esta presencia viva de la cosa misma, de modo que al sentido mentado por la conciencia viene entonces a añadirse en el nóema una carácter específico de corporeidad[5]. La manera en que se opera este cumplimiento define el grado de la evidencia. La conciencia apunta a obtener una evidencia perfecta. Pero la perfección de la evidencia no depende sólo del curso psicológico y del esfuerzo subjetivo de una conciencia determinada: su *tipo* está en realidad prescrito por la estructura ontológica propia de

3. Tesis capital en la noción fenomenológica de *razón* (cf. sección IV de *Ideas I*) y, aunque con restricciones en lo que se entiende por *intuición*, en el cartesianismo (N. del T.).

4. Husserl, en principio, utiliza como sinónimos los términos *esencia* y *eidos*, aunque dice preferir este segundo porque lo supone menos cargado de significados históricos dudosos que el primero. Cf. *Ideas I*, sección I (N. del T.).

5. Todo esto es exposición de Husserl ateniéndose a *Ideas I*. Por *nóema* entendía allí Husserl cualquier objeto intencional, cualquier correlato de la vida subjetiva como *conciencia de* (N. del T.).

la región que se considera; representa una posibilidad última ligada a esta región y rigurosamente definida. Por consiguiente, sería absurdo pretender obtener una evidencia, por ejemplo, adecuada en relación con un objeto al que tanto su estructura eidética como el género regional a cuyo dominio pertenece, prescriben una manera de darse que excluye por principio la posibilidad de una presentación conforme a semejante tipo de evidencia. Podemos solamente definir para cada esfera del ser un modo de dato caracterizado de una forma rigurosa –en los casos privilegiados, se tratará de un modo de dato originario– y que indica qué género de evidencia, de algún modo óptima, es posible alcanzar en la esfera que se está considerando. De este modo nos veremos llevados a circunscribir tipos fundamentales de evidencia en correlación con las diferentes regiones y con las modalidades últimas de la conciencia donante intuitiva, modalidades cuya diferenciación misma habremos perseguido en el plano eidético.

Como están rigurosamente ordenados a esencias objetivas en las que se manifiestan las estructuras aprióricas de las regiones; como, por esta razón, obedecen a una legalidad de orden eidético, los diferentes tipos de evidencia poseen, a este respecto, un grado igual de validez. Cada uno de ellos nos propone, conforme a una categoría determinada de la aprehensión, una posibilidad de experiencia que corresponde estrictamente a una esfera del ser y que es susceptible de entregarnos, en el interior de esta esfera, el ser mismo, tal como se manifiesta en ella en su estructura esencial. Sin embargo, no podemos colocar todos los tipos de evidencia en el mismo plano. Se establece manifiestamente entre ellos una discriminación, si se quiere de orden axiológico, pero que encuentra su fuente no en las preferencias subjetivas de una conciencia, sino en una teleología de significación universal inmanente a la vida intencional en general. Conforme a esta teleología que la habita, la conciencia se vuelve hacia las evidencias que presentan un grado notable de perfección. En el grado más elevado de perfección encontramos una evidencia inmediata, originaria, y en la que los diversos elementos de intención signitiva por los que la conciencia mienta el objeto resultan estar todos cumplidos por una intuición correspondiente, de manera que en tal experiencia no queda nada oscuro ni indistinto[6]. Ella nos proporciona la certeza absoluta de que el ser captado con evidencia existe precisamente

6. En sus *Investigaciones lógicas* –sobre todo, en la primera y en la sexta–, Husserl distingue, a propósito de los actos de conciencia que denomina *objetivadores* (o sea, no estimativos, volitivos ni prácticos, sino fundantes de los posibles actos que sí lo sean), las *significaciones* de las *intuiciones*, e incluso los factores signitivos y los factores intuitivos que entran en la complejidad de muchos de estos actos *objetivadores* cuando son mixtos. Una *significación mienta* como en vacío su objeto, o sea, sólo a través de signos –que muchas

tal como se presenta en la evidencia. Sin embargo, en tanto permanezca abierta la posibilidad para el ser captado en la evidencia de volverse luego objeto de duda, la evidencia no es perfecta. La evidencia perfecta debe, pues, presentar además un carácter nuevo, conforme al cual se da como una evidencia que no puede ser desmentida por el curso ulterior de la experiencia. La evidencia apodíctica es la única capaz de ofrecer a la reflexión filosófica la garantía de que el objeto que ella le proporciona no va a cambiar; de que esta reflexión lo va a encontrar siempre igual a sí mismo cada vez que efectúe de nuevo el acto que lo da en la evidencia. Podemos decir entonces que el objeto de la evidencia apodíctica nos está dado con certeza absoluta, y juega por esta razón, con respecto a la investigación, el papel de un verdadero comienzo.

La conciencia que apunta a la obtención de la evidencia apodíctica no se orienta a donde quiere. Igual que existe una estricta relación entre el tipo eidético de la evidencia y el género de ser que ésta exhibe, la reflexión que se entrega al τέλος de la apodicticidad se refiere a una realidad muy determinada. El *«ego cogito» se vuelve necesariamente su tema: no lo era en el origen*. Ni el *ego* en cuanto tal, ni el conocimiento de sí, ni alguna clase de individualismo, ni el solipsismo afectivo o metafísico, tienen inicialmente el favor de la conciencia cartesiana. Ésta es una conciencia racional que apunta a lo universal y lo apodíctico. El *ego* sólo surge ante ella porque es el único ser susceptible de proporcionar a tal conciencia un cumplimiento intuitivo adecuado. Es el contenido y de alguna manera el elemento real que debe captar y ordenar a sí una filosofía

veces son símbolos lingüísticos–; una *intuición*, en cambio, *da* el objeto que mienta, aunque en grados diversos de *plenitud* intuitiva.

Es muy frecuente el caso de que una significación acompañe a una intuición, bien sea porque la capta en palabras o porque nos proponemos una cuestión y buscamos luego la intuición que satisfaga su sentido. En estas ocasiones, la intuición *cumple* la significación o *cumplirá*, respectivamente, la significación correspondiente. El *sentido* que posee la *significación* se encuentra satisfecho, realizado, cumplido, por la *intuición* correspondiente, la cual tiene el mismo *sentido* pero un plus de presencia, de cercanía, de «corporalidad» (como ha dicho arriba Henry) de la cosa misma mentada. La *plenitud* intuitiva *llena*, *rellena*, lo vacío de la significación.

La teleología de la vida intencional es justamente su tendencia a la plenitud intuitiva –y a sus análogos en las esferas de los actos estimativos, volitivos y prácticos–.

Al traducir, usaremos indistintamente, para las *significaciones* del joven Husserl, tanto el adjetivo *significativo* como el neologismo *signitivo*. Henry escribe para ambos casos *signifiant*. Nuestra opción se justifica porque hay *significaciones* que utilizan palabras y otras que no lo hacen, aunque utilicen signos simbólicos que Husserl entiende que son análogos a las palabras –cosa que nosotros no creemos–. *Signitivo* se refiere justamente a estos casos en los que no hay o no suele haber palabras propiamente dichas sino otras *intenciones vacías*.

Téngase por fin en cuenta que, sobre todo en el Husserl de *Investigaciones lógicas*, la palabra *meinen*, *mentar*, designa en principio el género de todas las intencionalidades de la conciencia, tanto objetivadoras como no objetivadoras; pero también suele ser usada para referirse a las meras *significaciones*. Lo mismo ocurre frecuentemente en el texto de Henry con la palabra *viser* y sus derivados (N. del T.).

esencialmente orientada a la idea de una certeza absoluta, por lo menos si no quiere permanecer en el estado de proyecto y mero deseo.

La paradoja que vincula a la realidad singular del *ego*, de este *ego* que ella aprehende con una evidencia apodíctica y que es siempre el suyo, a la conciencia cuya significación es alcanzar lo universal, no se deja superar fácilmente. ¿No se necesitaría, al menos, que constituyera el objeto de una problemática explícita? ¿No debería ésta sacar finalmente a la luz *el vínculo que une en el origen el problema de la verdad con el del ego*? Pero la filosofía clásica no ha elevado nunca semejante vínculo al estado de problema y la razón intenta escapar de la paradoja u olvidarla: la conciencia del *cogito* no es individual sino verdadera. El dato intuitivo originario que se manifiesta en la evidencia apodíctica del *cogito* es sólo el motivo de una posición racional[7]. Ésta halla en el contenido originario del campo intuitivo su fundamento original de validez. La evidencia es precisamente la unidad de la posición racional con el dato que la motiva. En el caso del *cogito*, esta unidad reviste una forma privilegiada en razón del carácter específico de la región de ser de la que la intuición extrae su contenido. En virtud de su estructura eidética, éste vuelve posible, en efecto, una conciencia de aprehensión cuya experiencia se cumple conforme al tipo de la evidencia apodíctica y se muestra, por consiguiente, susceptible de engendrar una posición racional en el sentido fuerte, es decir, cuya validez no pueda ya ponerse en cuestión. De este modo, se encuentra una verdad primera que tiene que ver con un modo de posición totalmente especial. Lo que se pone es un ser verdadero, un ser real, en sentido absoluto. El *cogito* es así el primer elemento de una ciencia racional que realiza primeramente en él su proyecto de apodicticidad. Es el punto de partida, el comienzo; con él, se encuentra una verdad, y la conciencia puede vivir en la certeza.

En tanto que verdad filosófica, el *cogito* es una posición racional en un sentido privilegiado: realiza precisamente el tipo de posición al que apunta la razón en tanto que es fiel a sí misma. Sin embargo, una vez efectuada la posición racional del *cogito*, se abren dos vías ante la meditación del filósofo. Se trata de que ésta sepa si va a darse por tarea la

7. Los actos objetivadores intuitivos, y en especial los que poseen evidencia apodíctica y realizan, pues, la meta de la teleología de la vida conciente a la que se ha referido ya Henry en más de una ocasión, no pueden dejar de ser *posiciones* o *tesis* del ser de su correlato objetivo, y precisamente tal y como se les da éste en la evidencia apodíctica. La tradición sitúa en el juicio estas posiciones, pero, en realidad, en su mayor parte están ya contenidas en actos intencionales mucho más simples que un auténtico juicio predicativo (el cual implica una síntesis de sujeto y predicado, o sea, una objetivación altamente compleja).

En otro orden de cosas, nótese que en esta y otras notas, así como en la traducción, utilizamos la palabra de sabor unamuniano *conciente* y sus derivadas (*inconciente*, *concientemente*, etc.), que van de la mano de *conciencia* (N. del T.).

elucidación del ser del *ego*, considerada como su fin propio. La investigación en la que se adentra entonces debe presentar un interés racional eminente, en razón del carácter específico de apodicticidad presentado por las evidencias que rigen, a título de experiencias posibles, el ámbito del ser al que pertenece el *ego cogito*. Tal investigación, proseguida bajo el título de «fenomenología racional del *ego*», no puede constituir, sin embargo, más que una investigación particular. La problemática que concierne al ser del *ego* no ocupa, en realidad, más que un lugar estrictamente delimitado en el conjunto de las investigaciones fenomenológicas. No obstante, es respecto a éstas, consideradas como un conjunto arquitectónico cuyo τέλος es la elucidación sistemática del ser a través de todas sus estructuras y en sus diferenciaciones eidéticas últimas, como la tarea de la filosofía fenomenológica debe entenderse, al menos si se le quiere restituir su envergadura propia. La razón debe ser comprendida en un sentido ampliado. Su ámbito no puede pensarse rectamente si se pretende limitarlo refiriéndolo en exclusiva a un tipo determinado de evidencia, por privilegiado que éste sea. La razón es más bien una reflexión acerca del conjunto de las posiciones que hallan su fundamento, y esto de una forma que hay que precisar cada vez, en la totalidad de los tipos fundamentales de evidencia y en el dominio de las regiones correspondientes. En cada caso y cada ámbito es posible un tipo de posición racional: obedece a unas modalidades intuitivas y racionales rigurosamente definidas. La forma en que debe confirmarse o invalidarse la verdad de este tipo de posición y, por consiguiente, el modo según el cual se realiza la racionalidad que concierne al ámbito correspondiente del ser, son a su vez objeto de un estudio que pretende apodicticidad[8]. Así pues, el ser del *ego* parece perder su privilegio exclusivo a medida que se cumple el esfuerzo de la conciencia filosófica por igualarse a su propia tarea: realizar en toda su amplitud una visión racional del ser.

§ 2. *La necesidad de la edificación previa de una ontología fenomenológica universal*

La superación del *ego cogito* hacia una problemática que apunta a restituir todas sus formas al poder de la intuición y, correlativamente, a exhibir el ser en la totalidad de sus estructuras fundamentales y de sus regiones últimas, no debe llamar a engaño. La investigación que comien-

8. Una posición basada en una evidencia apodíctica no puede quedar invalidada ya nunca, pero sí caben decepciones o confirmaciones de las posiciones fundadas en intuiciones que no alcancen este grado supremo de la plenitud intuitiva –lo cual no las hace precisamente irracionales– (N. del T.).

za con el *ego cogito* sigue estando condicionada, y de una forma decisiva, por el tema que ella se ha dado en el origen. ¿Cómo debemos entender tal condicionamiento? La teoría de la intuición ha rechazado la pretensión de extender a todas las esferas del ser el tipo de evidencia que da el *cogito*. El intento de subsumir bajo una categoría monótona de aprehensión, que realiza un tipo ideal de evidencia, la totalidad del campo intuitivo que se ofrece a la experiencia humana, es absurdo en el sentido de que contradice la estructura de lo dado tal como aparece en ese campo, con sus caracteres cada vez diferentes y determinados. Descartes fue víctima de su prodigiosa ambición tanto cuando quiso reducir el conjunto de lo real a ciertas esencias homogéneas sometidas al imperio de un tipo único de evidencia (cuyo prototipo proporcionaba el *cogito*), como cuando se propuso ligar todas estas esencias entre ellas mediante vínculos deductivos, captados ellos mismos en modalidades intuitivas ajustadas a ese tipo. En realidad, *el carácter al que obedece la problemática del «ego cogito» es lo que asigna límites indiscutibles a los pasos posteriores de la investigación fenomenológica*. En la medida en que ésta permanece sometida al τέλος de la razón, continúa apuntando únicamente al grado de validez y legitimidad de las posiciones que opera la conciencia. Somete a un examen minucioso sus fundamentos intuitivos, escruta las diversas regiones del ser, extrae el sentido de sus estructuras más generales y de los aspectos eidéticos de éstas. Tomando en consideración ese sentido, dice cómo puede y debe presentarse el ser dentro de una región determinada; cómo difieren los diversos tipos de presentación; cómo las distintas presentaciones particulares son susceptibles de reclamarse unas a otras, de confirmarse o de invalidarse; a qué género de evidencia puede dar lugar el ser en la región que se esté considerando; cómo, por último, deben ponerse por obra las posiciones de la conciencia que quieren plegarse a las estructuras universales de las regiones, a fin de conformarse cada vez con el ser al que apuntan y para ser apropiadas a él.

Seguramente, el cumplimiento de estas diferentes tareas, en su estricta correlación, no es aún más que una Idea[9], la idea práctica y reguladora de un trabajo teórico infinito de orden ontológico. Pero precisamente esta Idea domina el conjunto de la investigación y en ella vive el τέλος de la razón. Esto significa, una vez más, que el proyecto de la conciencia es alcanzar posiciones estables, válidas, cuyo correlato es «el ser real», «el ser verdadero». Lo que finalmente se alcanza son, por consiguiente, verdades, realidades que podemos asentar legítimamente, con sus contenidos propios. El tema del pensamiento está constituido por estos

9. La mayúscula indica que Henry toma la palabra en el sentido que ésta tiene en Kant (N. del T.).

contenidos particulares de los que queremos estar seguros. Se trata de alcanzar cada vez una certeza respecto a algo, y este algo, en tanto que es precisamente el correlato de tal certeza, es el ser verdadero, es una verdad particular. El *cogito* ha quedado siendo una verdad de este tipo, una verdad a la que apunta una conciencia racional en un sentido específico. El racionalismo cartesiano es lo que confiere al *cogito* su significación filosófica. Este racionalismo busca decidirse a favor de otras verdades análogas. Por eso consiste, ante todo, en una reflexión sobre las condiciones que permiten decidirse de manera racional. El *cogito* sirve de prototipo, y esto en un doble sentido: por una parte, porque el ser que exhibe es un ser verdadero, un ser real, en un sentido ejemplar; por otra parte, porque el modo según el cual se obtiene en el *cogito* tal verdad sirve de modelo para cualquier aprehensión que quiera gozar de certeza racional. Si el poder de aprehensión, considerado en su estructura propia, se pone en relación con las reglas a las que debe someterse para alcanzar un ser «real» y estar conforme cada vez con el sentido que pertenece a este último, es porque la obtención de las verdades racionales sigue siendo el objetivo último al que se subordina la reflexión acerca de las condiciones de esta obtención. El *cogito* no es sino una de las verdades racionales, pero precisamente porque ha permitido a la conciencia alcanzar, en el seno de su ser singular, el orden de la racionalidad, queda siendo el ideal de una investigación que se ha realizado en él por primera vez y a la que él imprime o confirma una tarea bien definida: la obtención de contenidos que puedan llevar el título de «verdades».

La razón no es una facultad de lo universal. Al determinar cada vez la validez de las posiciones de la conciencia que se realizan en el interior de un marco de evidencia cuya estructura eidética se halla definida en su correlación con el sentido original del ser de una región dada, se consagra a una tarea que permanece orientada al descubrimiento de *verdades particulares*. Pero cuanto más escrupuloso es el esfuerzo de la reflexión en la determinación de los contenidos que ella es susceptible de legitimar, cuanto más rigurosa es esta determinación y más numerosas las esferas del ser que la razón, prosiguiendo su tarea aparentemente infinita, ha sometido al trabajo metódico que le permite obrar en ellas las posiciones que puede reconocer como suyas, tanto más decisivo y fatal es también el olvido en que se mueve la filosofía. Este olvido no concierne a nada menos que a lo universal mismo, considerado en su esencia propia. La tarea de la filosofía no es acumular las verdades. Si bien la ciencia se propone legítimamente acrecentar nuestro saber edificando los sistemas en que se ordenan unos conocimientos cada vez más amplios, no evita, sin embargo, el error que la conduce siempre aquí o allá, pero que más bien la afecta en el principio.

Erramos, desde luego, respecto de la significación de la fenomenología de la razón si pretendemos reducirla a preocupaciones de orden exclusivamente óntico. Sucede que también las ciencias vienen a considerar por sí misma la base ontológica sobre la que se apoyan constantemente, aunque de una forma que permanece la mayoría de las veces implícita: esto se produce en la conmoción de una «crisis de fundamentos». Entonces, a la razón que opera en tal o cual ciencia particular se le recuerda bruscamente su destino filosófico propio; el sentido del ser la convoca y se ofrece a ella para una elucidación temática. La significación de la fenomenología de la razón permanece no obstante limitada, porque el sentido del ser sobre el que prosigue su trabajo ontológico permanece subordinado, y de una manera muy honda, al imperio de las regiones. ¿Cómo va a poder la ontología regional igualarse a la tarea *fundamental* de la ontología, cuando está permanece ciega en lo que hace a su propio fundamento? ¿Cómo va a pretender captar el sentido del ser dentro de una esfera determinada mientras *el sentido del ser en general* no se haya comprendido como el tema propio de la ontología?

La investigación que se da por tema el sentido del ser en general, *la ontología fenomenológica universal*, no difiere sólo en su objetivo propio de las diversas ontologías regionales que fundan las ciencias ónticas; se aleja también, *por la misma razón*, de la ontología formal. Ésta no domina más que en apariencia o, para ser más exacto, domina de una manera puramente formal las diversas ontologías regionales. Al reflexionar sobre la esencia de la región que se esté considerando no como una región propiamente dicha, sino como la forma vacía de una región en general, que, en tanto que tal, conviene a todas las regiones materiales posibles, la ontología formal no es susceptible de prescribir a las diversas ontologías materiales más que una legislación común de pura forma; y como, por otra parte, las categorías analíticas que le corresponden son incapaces de someterse a las categorías sintéticas de las regiones materiales, es claro que no puede conquistar más que una prelación puramente formal sobre el dominio del ser y sobre las múltiples determinaciones concretas en las que éste expresa su infinita riqueza. Tal prelación no es ni siquiera evidente. Muy al contrario, está claro que la ontología formal extrae su origen en el reino de las esencias materiales, ya que la esencia pura de una región en general es necesariamente relativa a algo así como una región concreta[10].

10. La terminología de esta discusión es la propia de la sección I de las *Ideas* de Husserl ya mencionadas. Las regiones materiales no son simplemente analíticas o formales, sino que las verdades supremas que las rigen, basadas en sus esencias supremas, son en realidad sintéticas a priori. Esto significa, fundamentalmente, que de la mera noción formal de *objeto en general*, de *algo en general*, es imposible deducir cuántas regiones *materiales*

A depender profundamente de la ontología formal, la ontología fenomenológica universal opone con todo éxito su autonomía y su suficiencia primordial. Lo universal que exhibe (o a lo que por lo menos aspira, tratando de sacarlo de la oscuridad en la que por naturaleza se envuelve) es un término concreto que cada región del ser presupone. Es el ser mismo –no una categoría vacía, que convendría formalmente a cualquier región, sino más bien la esencia misma de esta región, al menos si se trata de una región del ser. Es la esencia primordial, la esencia de toda región, pero también de todo objeto, de todo lo que es. El ser individual, el género, la especie, le están sometidos no en virtud de una regulación formal o lógica que seguiría siéndoles exterior, sino en su ser mismo. El ser gobierna todas las cosas; extiende sobre ellas su reino, que las atraviesa. En todo objeto está presente el ser como aquello que permite precisamente a este objeto estar presente. Es la presencia misma; realiza la esencia de la presencia. ¿A qué se reduce esta? ¿Es algo más que una forma vacía que añadimos cada vez a una existencia material, a la realidad de un objeto, de un utensilio, de una cultura, de una persona, de un valor, como cuando decimos: «esto es»? ¿Qué es, pues, este «es», fuera de esta cosa, de esta persona? ¿La esencia de la presencia no significa más bien la disolución de toda presencia efectiva?[11]

del ser hay en realidad. Su número y su índole son cuestiones empíricas. Pero ocurre que cuando se tiene ya la idea de una de tales regiones –ejemplos: la vida, el cuerpo, el espíritu, los números, las cosas naturales, la historia, etc.–, se ve que en esta idea entran ciertos componentes que se exigen absolutamente –Husserl los denomina *categorías*–. Cualquier verdad sobre esta necesidad que vincula a las *categorías* de una *región* es una verdad sintética apriórica. Y todos los objetos concretos de la misma región tienen en común las mismas verdades ontológico-materiales, o sea, todos los cuerpos son cuerpos –es decir: obedecen a las verdades que afectan al *ser cuerpo en general*–. La investigación de las leyes empíricas, sobre todo las causales, que suelen ligar además a una especie de objetos de la región con los de otra especie, ya no es asunto ontológico sino óntico, y, de hecho, una ley empírica nunca es apriórica, o sea, nunca tiene más que un grado alto de verosimilitud. Hay ejemplos especiales de regiones del ser en que, como sucede con los números, no cabe que haya leyes meramente empíricas.

La ontología formal, en cambio, abarca el campo de la lógica formal y la matemática pura, que atraviesa, desde luego, todas las regiones materiales (N. del T.).

11. Pese al esfuerzo de Levinas en su trabajo sobre *La teoría de la intuición en la fenomenología* (traducido en esta misma colección), cabe dudar profundamente que Husserl haya pensado clara o directamente en esta ontología no ya regional, sino fundamental, universal, que fue el tema que ante todo quiso añadir Heidegger a las investigaciones del movimiento fenomenológico. De hecho, Husserl comienza en *Ideas I* por admitir que la *conciencia pura* es una, aunque muy especial, región del ser. En el curso de su propio trabajo, se puede comprender que ello es erróneo, aunque Husserl no retire dentro de ese mismo libro su primera forma de referirse al asunto. Ya sucede otra cosa en sus publicaciones posteriores, a partir de *Lógica formal y lógica trascendental*. Lo sorprendente o inadecuado es que cuando ya no reconoce Husserl mismo que propiamente haya una *ontología formal*, debido precisamente a que la conciencia, la vida trascendental, no se puede interpretar como una región material, sometida, por supuesto, a las verdades analíticas de la ontología formal, conserve todavía esta denominación para la ciencia de lo formal. Cf. sobre todo esto, más abajo, el § 5 (N. del T.).

Sin embargo, la esencia es lo que se nos anuncia en tal disolución. «En» significa que esta disolución es el *aspecto* que la esencia nos ofrece de ella misma. La desaparición de todo existente efectivo (y la tonalidad afectiva que acompaña esta desaparición) constituye el dato fenomenológico sobre el que debe apoyarse cualquier pensamiento que quiera realizar la esencia en él. A tal pensamiento la esencia se propone, desde luego, como lo que no es el *ente*, como lo que, a decir verdad, no es nada de todo cuanto existe. Pero la esencia no es la mera negación de lo existente, no es una pura privación. O más bien, precisamente porque es esta privación, es por lo que es la esencia misma. Ser indigente y ser son para el ser una y la misma cosa. El ser no es ser sino sobre el fundamento de la Nada en él. La Nada no es nada[12]: es la operación efectiva por la que el ser se realiza. Es una nada real que en su mismo nadificar realiza la esencia del ser, a la vez que es el origen de la expulsión fuera del ser por la que el ente es promovido al rango de existente. El ser se presenta ante todo a la reflexión del filósofo como una *nada relativa*, en tanto que se capta en su relación con el ente como lo que no es el ente; este «no ser», que todavía es sólo relativo, o, si se prefiere, esta trasgresión del ente por la que se caracteriza ante todo el ser, no es posible en realidad más que sobre el fundamento de una *nada real*, que constituye la esencia misma del ser. El tema de la ontología fenomenológica universal no es, por tanto, algo que podamos equiparar a una esencia puramente formal o incluso completamente vacía. No es un término abstracto, la ficción de una metafísica hueca, el concepto cuya extensión no se iguala a todo lo que existe más que si su comprensión se empobrece gradualmente hasta un punto que ya no se corresponde más que con una nada de comprensión. En la indigencia en que se angustia el pensamiento del ser, lo que finalmente se alza ante él es la esencia absoluta en su concreción más elevada: es la identidad del ser y la nada.

La ontología fenomenológica universal tropieza necesariamente, en su mismo desarrollo, con la cuestión de saber si es ella algo más que un juego de palabras y conceptos que no se corresponden estrictamente con nada[13]. Pero cuando una objeción semejante ha logrado arrojar luz sobre ella misma, se interpreta como un progreso del pensamiento en el trayecto que conduce a la esencia, a la comprensión de la esencia *en su esencia*

12. De Husserl hemos pasado a Heidegger en todo este párrafo, y sobre todo a su *¿Qué es metafísica?* Y, en concreto, a las consecuencias que se derivan de la *diferencia* entre *ser* y *ente* (la llamada *diferencia ontológica*). Henry se separa terminológicamente bastante de Heidegger al conservar la palabra *esencia* en medio de esta discusión –y al final del parágrafo justifica este proceder–. En español no es posible traducir de otro modo que *le néant n'est pas rien*, pero el contexto salva el problema. El término *rien* ya no vuelve a aparecer aquí de forma que pueda confundirse con *néant* más que una vez que abajo se señala (N. del T.).

13. *Rien* (N. del T.).

misma. Pues lo que se desvela en el carácter aparentemente inesencial de la esencia es la esencia positiva del ser. Que tal esencia sea positiva en un sentido último, se manifiesta en el hecho de que es la condición. Todo lo que es encuentra en ella su fundamento. La ontología fenomenológica universal, que se orienta deliberadamente hacia la tarea de la comprensión de la esencia, es ciertamente la ontología fundamental.

§ 3. *La superación del intuicionismo y la liberación del horizonte fenomenológico universal*

La ontología fenomenológica universal supone, como primera condición de la toma de conciencia de su tarea y de su posibilidad propias, la superación radical del intuicionismo. Solamente con tal superación puede elevarse al problema del ser en general. «En general» ya no designa aquí un mero recuento y ni siquiera una elucidación sistemática y coordinada de las diferentes regiones y de los diferentes sentidos que el ser reviste cada vez en el interior de estas regiones. La investigación se sitúa en realidad en un plano distinto del de la pluralidad de las ontologías regionales. No se propone agotar las diferentes estructuras que las esencias últimas prescriben cada vez al ser en el interior de los dominios que gobiernan. La generalidad a la que apunta la ontología universal no concierne, pues, a «la explicitación del sentido de *cualquier tipo de ser* que yo, el *ego*, puedo imaginar»[14]. Si bien tal ontología se refiere al «sentido auténtico y universal del ser en general», lo hace, sin embargo, de una manera específica, que no la vincula con las estructuras universales del ser ni con sus generalidades más elevadas. Más bien se aparta de tales generalidades para consagrarse a la generalidad absolutamente original que constituye su tema propio y que supera deliberadamente cualquier género y cualquier generalidad que tenga que ver con un género.

Ahora bien, la orientación hacia una estructura determinada del ser y, dentro de esta estructura, hacia un ser él mismo determinado, al que se trata de hacer presente con sus caracteres propios, es, por el contrario, característica tanto del intuicionismo como de la fenomenología de la razón que lo prolonga y que se apoya en él. La intuición apunta cada vez a un ente particular. Incluso cuando se despoja de esta significación óntica inmediata para dirigirse a captar una estructura eidética que pertenece a un género del ser, esta estructura sigue siendo una estructura determinada, de modo que la orientación ontológica de la intuición permanece limitada hondamente en su principio mismo. Esta limitación o, mejor dicho, esta *finitud* no se deriva de la orientación que toma la mirada en tal o cual

14. *MC*, 72; el subrayado es nuestro.

intuición: es más bien inherente a la intuición como tal. Ésta es, por principio, un pensamiento finito. Sin duda, se determina libremente por la libre orientación de su apuntar intencional, pero esta determinación es ella misma una necesidad que se impone a su libertad, y lo hace de una manera insuperable. Por eso el pensamiento del ser no podrá cumplirse en el modo de una realización intuitiva, sino sólo en el del misterio.

El proyecto de elucidar las diferentes esferas del ser en su estructura propia permanece sometido, en realidad, al τέλος de la realización intuitiva. Precisamente para determinar las condiciones que hacen posible cada vez esta realización, y esto de una manera que permita a las posiciones de la conciencia que se apoyan en ella satisfacer a la razón, es por lo que ésta persigue la tarea infinita de desvelar los diferentes tipos de ser y su sentido inmanente. La puesta a la luz de las estructuras eidéticas regionales que gobiernan los objetos que pertenecen a las diversas regiones correspondientes no tiene otro objetivo que el de decir cómo estos múltiples objetos singulares pueden y deben hacerse presentes cada vez en una conciencia intuitiva adecuada. La elucidación sistemática de las regiones no es todavía más que un medio que permanece subordinado al ideal de la obtención del ser-determinado y de las verdades particulares. La significación de la fenomenología de la razón no puede ser calificada sin restricción de «ontológica», cuando el objetivo último de esta razón es la posesión del ser singular y finito. Semejante posesión queda siendo el ideal de la razón en el trabajo ontológico que ésta continúa realizando para hacerla posible. El *cogito* no representa sino un ser particular y determinado, captado en la evidencia apodíctica. Es cierto que no podemos olvidar *la manera en que se da* tal ser, la certeza de la que es el correlato «real» y «verdadero»; pero *esta experiencia, privilegiada en el caso del cogito, sigue siendo una experiencia estrictamente determinada. La conciencia que se consagra a la finitud y a la determinación del ser-ahí, no es ella misma, por esta razón, más que una conciencia finita.* Por particular e intensa que sea la experiencia subjetiva que alcanza la conciencia que se iguala al objeto en la certeza y en la verdad, tal experiencia no es todavía más que un modo de una *vida esencialmente finita.* En el disfrute del ser finito o de la experiencia finita que lo da, la conciencia no puede librarse del modo de existencia que debe asumir si quiere vivir la vida racional a la que pertenecen por igual la certeza singular y el ser determinado. Al revés, va hundiéndose cada vez más en ese modo de existencia, que permanece esencialmente marcado por la finitud, y se va apartando de lo que trasciende toda finitud. La conciencia cartesiana, que apunta racionalmente al ser determinado y que se da a ella misma la experiencia subjetiva de la certeza, no es en absoluto una conciencia privilegiada. No ha dado con la esencia y, por eso mismo, con la verda-

dera *Stimmung*[15]. Al pensamiento del ser, ésta se le da más bien como la venida a nosotros de nuestro acuerdo con una esencia que no podemos realizar en el modo de la presencia intuitiva más que destruyéndola.

La comprensión de la finitud inherente a la intuición exige aclarar la esencia de ésta. Por intuición podemos entender: 1.° La visión en general, todo acto que presenta o que re-presenta[16] en una visión, cualquiera que sea la naturaleza de ella; en este sentido, toda conciencia es intuitiva. 2.° Una conciencia intuitiva propiamente dicha, es decir, una conciencia cuyas intenciones signitivas están, al menos en parte, cumplidas por un dato que se corresponde con ellas exactamente y, a lo mejor, de una manera adecuada. 3.° El cumplimiento mismo de la intuición, entendido como el surgimiento de un dato al que las intenciones significativas de la conciencia vienen luego a añadirse en una rigurosa correspondencia. Intuición designa aquí la realidad intuida misma: el contenido particular que se exhibe en la intuición, en su doble oposición a la *intentio* de la conciencia y al contenido que está sólo mentado sin estar aún dado en persona ni aprehendido de una manera originaria. La evidencia se produce cuando este cumplimiento se realiza de una manera satisfactoria, de forma que la conciencia intuitiva se halla en presencia de la cosa misma. Los diferentes términos que acaban de ser distinguidos (no necesitamos por el momento proseguir el análisis más allá) no pueden, evidentemente, confundirse. Sin embargo, están enlazados por una unidad profunda que pertenece a la teleología de la conciencia. Conforme a esta teleología inmanente, la conciencia tiende a hacerse conciencia intuitiva, porque la intención signitiva que la atraviesa apunta activamente al contenido determinado que debe venir a colmarla. Por lo tanto, es el cumplimiento o, para ser más exactos (ya que la conciencia nunca apunta, al menos en la vida inmediata, a trasformarse ella misma: apunta

15. Este término, que antes tradujo implícitamente Henry por *tonalidad afectiva*, como hará siempre, da en español, desde las excelentes traducciones de la antigua Revista de Occidente, *temple de ánimo* o *temple afectivo*, que vierte muy exactamente el sentido de la palabra alemana. En realidad, el primero en emplear esta terminología otorgándole gran relevancia filosófica fue Kierkegaard, pero lo habitual es que se recurra en este asunto a *Ser y tiempo*, de Martin Heidegger. Es a él a quien en definitiva remite este parágrafo de Henry (N. del T.).

16. Nuestro *re-presenta* traduce aquí *présentifie*. La diferencia es básicamente la que hay, según Husserl, Sexta Investigación Lógica, entre las dos clases mayores de la intuición, que en ese texto se denominan *percepción* e *imaginación*. El sentido de esta *imaginación* es, justamente, el de traer en cierto modo algo no «corporalmente» presente al presente de la conciencia: como pasado (*recuerdo*), como futuro (*expectativa*) o como no real (*fantasía*). Henry, de acuerdo con algunos textos de Husserl (por ejemplo, *La idea de la fenomenología*), llega a decir que hasta las *significaciones* tienen un aspecto intuitivo, pues nos confrontan con signos (no con la cosa misma, como hacen las *percepciones*, ni con imágenes o análogos de imágenes de las cosas, como hacen las *imaginaciones* –téngase en cuenta que Husserl fue luego muy conciente de que es básicamente un error incluir en el mismo apartado, la *imaginación*, vivencias tan distintas como el recuerdo, la conciencia de imagen (o sea, por ejemplo, el re-presentar algo mediante un retrato suyo) y la fantasía propiamente dicha– (N. del T.).

a un contenido que trata de modificar, por ejemplo acercándose a él –y de esta forma es como ella se trasforma, en cierto modo involuntariamente y de manera no temática), el contenido que debe dar a este cumplimiento ocasión de producirse, lo que permanece siendo la verdadera meta de la vida intencional. Precisamente por esta razón es por lo que el pensamiento intuitivo y, como consecuencia, la vida racional, permanecen esencialmente orientados por la determinación del ser-ahí, del estar-ahí (ya se trate de un ser empírico o de un ser ideal)[17].

Cualquiera que sea, no obstante, la legitimidad del movimiento de la conciencia hacia el ser trascendente en presencia del cual quiere vivir, y en una proximidad cada vez mayor, no podemos olvidar las condiciones que hacen posible la realización de este ideal, es decir, la obtención del dato intuido. Ahora bien, la comprensión de estas condiciones nos obliga a recorrer, de algún modo, un trayecto inverso, y a elevarnos desde el dato intuido a la conciencia intuitiva que lo da, y de ésta a la conciencia en general, es decir, al poder de visión en cuanto tal. El dato intuido no es más que un elemento de la conciencia intuitiva. Le corresponde, por principio, estar rodeado por el horizonte que traza a su alrededor el haz de las intenciones signitivas que todavía no están cumplidas. Es decir: una conciencia no puede nunca realizarse plenamente como conciencia intuitiva. Los elementos de la conciencia que deben ser comprendidos bajo el título de conciencia intuitiva están constituidos por las intenciones signitivas que se encuentran efectivamente cumplidas; dejan fuera de ellos todas las demás intencionalidades del mismo tipo, a las que no corresponde, como correlato, más que un dato mentado pero no intuido. Podríamos, es verdad, concebir el caso de un cumplimiento perfecto, es decir, la posibilidad de una conciencia cuyas intenciones signitivas se encontraran todas realizadas de modo intuitivo. Tal conciencia es, a decir verdad, el ideal de la razón: constituye el τέλος que determina en su fondo a la conciencia como una actividad, como un apuntar activo esencialmente orientado hacia la producción de un dato recibido en la intuición. Pero la racionalidad inmanente a la vida intencional ¿es algo más que un ideal? Y aunque éste sea justamente lo que confiere a toda investigación el movimiento por el que se supera sin cesar y se adentra en el camino de un progreso indefinido, ¿no es, sin embargo, en muchos

17. La expresión *être-là*, que no aparece aquí por primera vez, no es la traducción de *Dasein* en el uso que hace de esta palabra *Ser y tiempo*. *Dasein* designa al ente que somos cada uno de nosotros, y fue traducido por José Gaos como *ser-ahí*. *Être-là*, en cambio, en el empleo que da Henry al término, quiere decir más bien la *presencia* ante la vida intencional y fuera de ella de los objetos de sus posibles intuiciones (de modo que traduce, en todo caso, el término técnico *Vorhandenheit* de *Ser y tiempo*, y se refiere a lo mismo que Husserl llama *trascendencia* –respecto de la inmanencia de la vida intencional misma– en textos como las lecciones *La idea de la fenomenología*) (N. del T.).

aspectos y a pesar de su fecundidad práctica, un ideal peligroso? ¿No se engendra en él el olvido original, el olvido del origen y del fundamento? El problema es saber *si el horizonte que pertenece a toda conciencia intuitiva, en tanto que ella es también y siempre una conciencia no intuitiva, es un elemento contingente de la estructura de la conciencia en general, o si, por el contrario, le pertenece por principio.*

La consideración temática del horizonte en el que está inmersa toda presencia intuitiva no está, desde luego, excluida de la fenomenología de la razón. Ésta se muestra, sin embargo, incapaz de captar la verdadera significación que debe recibir semejante «horizonte»; se mueve más bien en el olvido de esta significación, si es que no lleva a cabo una verdadera falsificación de ella. Y esto por tres razones:

1.° El interés dedicado al horizonte que envuelve toda presencia efectiva se encuentra constantemente subordinado, en la perspectiva intuicionista, a la consideración del contenido determinado de la efectividad trascendente. El análisis del horizonte se hace tan sólo para mostrar cómo *aquello a lo que se apunta* en tal horizonte debe ser susceptible de trasformarse en el dato intuitivo correspondiente; cómo y en qué condición dicha trasformación puede y debe llevarse a cabo cada vez. El contenido del horizonte sustituye como tema de la reflexión a la forma misma de este horizonte, es decir, a su esencia. La pretendida toma en consideración del horizonte se metamorfosea subrepticiamente en la mera comparación de dos modos específicos de dato sometidos a la elucidación bajo los títulos de «dato originario» y de «lo simplemente mentado», y en el establecimiento, conforme al τέλος del intuicionismo, de la prioridad del primero sobre el segundo.

2.° Sin embargo, el análisis del modo por el que el dato originario debe sustituir al mero correlato de la intención signitiva implica una reflexión sobre la *estructura del horizonte* que rodea en cada esfera del ser a la presencia intuitiva de éste. A cada región, en efecto, pertenece por principio un tipo de horizonte absolutamente propio, provisto de una estructura eidética determinada. Conforme a esta estructura eidética del horizonte debe operarse cada vez el cumplimiento de las intencionalidades que aún no han dado su correlato en el modo originario. El horizonte prefigura el trayecto que debe seguir la intencionalidad de la conciencia si quiere poder convertir en su realización intuitiva lo que todavía sólo está mentado por ella de manera vacía[18]. La modificación del dato que interesa a la conciencia se realiza, por tanto, conforme a una dirección prescrita por la estructura del horizonte que pone en rela-

18. *Mención vacía* equivale a *mera significación*, siempre en el vocabulario de las *Investigaciones lógicas* (N. del T.).

ción lo «simplemente mentado» con «lo originario», que, en el caso de la intuición adecuada[19], se corresponde de forma rigurosa con aquél. La elucidación temática del eidos de cada tipo de horizonte constituye, por tanto, una tarea para la fenomenología de la razón. Lo que ésta toma en consideración, sin embargo, no es nunca, en cada caso, más que una estructura eidética *determinada*: la estructura de un horizonte o de un tipo de horizonte particular. Lo que tal problemática se da, bajo la forma de contenidos eidéticos determinados, son, pues, estructuras particulares, estructuras que están puestas en relación con los seres singulares cuya aparición intuitiva rigen. Con lo que no da es nada menos que con la esencia del horizonte en cuanto tal.

3.º El intuicionismo es incapaz, en realidad, de pensar la esencia del horizonte. Pues intenta darse esta esencia en el modo de la realización intuitiva. Piensa alcanzarla en la intuición eidética. Sin embargo, en el momento mismo en que el horizonte constituye así el tema del pensamiento intuitivo, se halla éste de hecho ante una singularidad eidética. Y ¿cómo puede producirse el surgimiento de esta singularidad ante la mirada de la conciencia intuitiva, si no es en el interior de un horizonte de apertura que despliega el medio en que se le concede al eidos singular manifestarse como una presencia? El horizonte es precisamente lo que se le escapa al pensamiento en el momento mismo en que quiere intuir su esencia. Esta pretendida esencia no es todavía más que el esto de la presencia singular, que está inmersa en el medio esencial del ser, pero de tal manera que lo oculta. Como el horizonte es lo que trasciende toda determinación, el olvido en que el pensamiento intuitivo se mantiene con respecto a él no se debe al azar. Por principio, la intuición no da con la esencia del horizonte, y ello de manera tal que, precisamente en el momento en que la toma como tema explícito de su pensamiento, es cuando se encuentra más alejada de ella[20].

La ontología fenomenológica universal, que comprende como su tarea fundamental la elucidación del horizonte, pensado por ella como la esencia absoluta, no se libra, desde luego, de esta dificultad. No obstante, le basta con ser conciente de la profunda *oscuridad* que pertenece, *por principio*, a la esencia, no para superarla, por cierto, sino para

19. En una *intuición adecuada*, todo lo mentado signitivamente está intuitivamente cumplido. Por decirlo así, no hay ninguna parte, ningún factor del sentido meramente mentado que no esté dada en el sentido de la intuición que le corresponde. Precisamente la tesis capital que trata Henry de fundamentar en este parágrafo, contra la fenomenología de Husserl, es la imposibilidad absoluta de una auténtica intuición adecuada (N. del T.).

20. El hecho de que la singularidad intuida sea de orden eidético no cambia obviamente nada en la situación descrita. Una singularidad así no deja de tener su horizonte determinado. Así, las esencias matemáticas, por ejemplo, están rodeadas por un horizonte matemático que no tiene nada en común con aquel en el que están inmersos los objetos empíricos.

vivirla como tal en el misterio. Pero la fenomenología de la razón, que busca por todas partes y que encuentra presencias de cuya realización intuitiva quiere cerciorarse, no puede, desde luego, escapar de una contradicción que no percibe ni, con mayor motivo puede pensar tal contradicción como un carácter positivo de la esencia.

El análisis de la conciencia confusa constituye, para el pensamiento que no quiere dejar de dar con la esencia, un hilo conductor más seguro que el examen sistemático de los diversos tipos de conciencia que alcanzan cada vez con evidencia un contenido estrictamente determinado. A la conciencia no intuitiva, para la que ningún dato rigurosamente circunscrito ha emergido aún de la indeterminación y la oscuridad del horizonte en el que está inmerso, la apercepción de este horizonte no le está enmascarada. La riqueza intuitiva de una presencia singular no puede aún apartar la atención de la reflexión sobre el horizonte que hace posible cualquier presencia como tal. La tarea sigue siendo, desde luego, captarlo no a título de mero horizonte psicológico, *siempre confundido con los contenidos que lo llenan o con los objetos marginales de la conciencia* (los caracteres que la psicología atribuye a tal horizonte –oscuridad, indeterminación, etc.– no son aún, justamente, más que los caracteres psicológicos de estos contenidos), sino como la condición trascendental de un objeto en general: como la forma pura de la objetividad que prefigura y precede, volviéndolo posible, a todo objeto como tal.

Lo que permite a todo ser manifestarse, volverse «fenómeno», es el medio de visibilidad en donde puede surgir como presencia efectiva. El despliegue de tal medio, en cuanto *horizonte trascendental de todo ser en general*, es la obra del ser mismo. La toma en consideración de este horizonte trascendental, o, como podemos decir, del *horizonte fenomenológico universal*, no es cosa diferente del pensamiento del ser. La tarea de comprender tal horizonte es la de la ontología fenomenológica universal, que domina, a título de condición, sobre toda ontología particular y toda ciencia óntica. Toda verdad que concierne a un ente determinado es, en efecto, relativa al estado manifiesto de éste, a su presencia. Toda verdad predicativa susceptible de ser formulada supone para empezar la manifestación del ente que mienta, o sea, una verdad de orden óntico. Ahora bien, tal manifestación no es nunca el mero correlato de una representación o de una intuición; se produce siempre, en realidad, dentro de un medio ya abierto que la hace posible. La apertura de este medio es el carácter de abierto del ser[21]. Sólo porque el ser está des-velado puede

21. Como en el resto del parágrafo, la influencia de Heidegger –en el planteamiento del problema, no precisamente en su solución– y de la terminología de éste es evidente y muy fuerte. *Apérité de l'être* traduce la *Erschlossenheit des Seins* de *Ser y tiempo* (N. del T.).

el ente manifestarse. Toda verdad predicativa remite a una verdad óntica, y ésta, a su vez, a la verdad ontológica. Sacar a la luz el espacio necesario y suficiente para que todo ser pueda llegar a ser lo que es, es instituir una problemática fundamental respecto de la cual toda investigación determinada debe reconocer su necesaria subordinación.

§ 4. *La inserción del «ego cogito» y de su problemática en el interior del horizonte liberado por la ontología fenomenológica universal*

No le es fácil a la ontología preservar la pureza de su proyecto inicial. El pensamiento del ser es difícil. Estamos tan profundamente apegados a las cosas de la tierra, a los contenidos singulares de nuestra experiencia, que no nos parece que tengamos en otra parte residencia propia y que nos está reservada. Tal residencia, es cierto, sólo se obtiene mediante la renuncia; en ella reina el despojamiento absoluto, fuente de nuestro espanto. Y no podemos deshacernos de nuestros hábitos singulares, ni de los valores que forman la sustancia de nuestra vida. Nos consagramos a la determinación que nos preserva. Desde su origen, la filosofía sucumbe a la tentación del ente. El duro proyecto que mueve a la ontología en la marcha radical por la que empieza orientándose hacia el origen de todo, hacia el ser, el dueño absoluto, cae pronto en el olvido. A la investigación original que, abandonando deliberadamente la consideración del ente, toma como hilo conductor el examen de las categorías del ser, y que en su peligroso camino avanza hacia la categoría suprema, le sucede, como por efecto de una caída fatal, un movimiento de la atención que se concentra en el ser determinado o, eventualmente, en un super-ente, apartándose así de su designio primero. El análisis propiamente ontológico, que apunta, más allá de sus ramificaciones regionales, a la estructura del ser considerada en su pureza, resulta sustituido de forma casi inevitable por consideraciones de orden óntico. La filosofía casi siempre ha sido sólo, como dice Heidegger[22], una mezcla de filosofía primera y de discusiones sobre Dios o sobre la inmortalidad del alma, que de hecho son ajenas a su ámbito propio. Santo Tomás de Aquino no hace sino proseguir el error, inaugurado desde su apogeo por la filosofía helénica, cuando en la *scientia divina* hace intervenir paradójicamente

22. En un curso inédito sobre los *Conceptos fundamentales de la metafísica*, que hemos conocido gracias a J. Wahl. [Cf. el volumen 29/30 de la edición completa de las obras de Heidegger. Se trata de la lección del semestre de invierno 1929-30, en la Universidad de Friburgo. Hay traducción española. En la actualidad es casi un lugar común esta célebre crítica de la llamada ontoteología –Kant usaba ya esta palabra en un sentido afín al divulgado por Heidegger y sus discípulos– y, en general, de la historia de la metafísica clásica (N. del T.).]

a la idea de Dios en el estudio de los trascendentales. Semejante confusión se afirma aún con más estruendo en las *Meditaciones* de Descartes, donde la consideración de lo divino ocupa un lugar dominante, en detrimento del problema del ser.

Es verdad que en Descartes se produce una oscilación del pensamiento, ya visible en santo Tomás. Se establece cierta competencia entre los entes que aspiran indebidamente al papel de principio. El *ego cogito* obtiene en la problemática una prelación cuya significación no es solo cronológica. Pero la subordinación de la ontología a la egología, implícita o no, de la filosofía moderna, no está más justificada que el antiguo primado de la teología. Ya se lo considere bajo el título de «sujeto» o de «espíritu», ya de «persona» o de «razón», el *cogito* que sufre estas trasformaciones inesenciales sigue siendo un existente que, como tal, no cabe confundir con un fundamento de orden ontológico. De hecho, lo que se ha perdido es la significación ontológica de la filosofía; lo que está puesto en cuestión es la posibilidad misma de la posición del problema del ser. Y ello de una manera tanto más peligrosa cuanto que la toma en consideración de tal problema permanece aparentemente presente en el seno de la filosofía. Sólo que la respuesta se le pide, de manera absurda, a un existente determinado. Así vemos que la significación auténtica de la ontología griega queda falsificada completamente por Hegel, que pretende reducir tal ontología a un momento en la evolución de la conciencia. Para el idealismo, el hombre es ante todo un hombre; el proyecto ontológico por el que esboza, en una comprensión anticipadora, el ser de todas las cosas, permanece indisolublemente unido, como a su fundamento, a la realidad previa de una existencia singular.

Ésta reviste, bajo el título de conciencia, un doble aspecto: designa por una parte el poder que despliega el horizonte: la obra misma de la trascendencia que constituye originariamente, bajo la forma de tal horizonte, la trama pura de toda objetividad posible. Por otra parte, es el existente singular en el que arraiga esta trascendencia. Tal trascendencia no es entonces nada más que un carácter particular de la conciencia: la propiedad singular conforme a la cual este existente designado con el título de conciencia ha recibido el poder de dirigirse hacia objetos y acceder a ellos. Este poder de acceder a las cosas se añade a la existencia previa del *cogito* como una determinación muy notable pero secundaria. La comprensión ontológica o preontológica del ser se desnaturaliza cuando se vuelve atributo de una determinación óntica. La trascendencia no se salvaguarda en su significación propia si se la asimila a un carácter de la conciencia. No sirve de nada decir que es un carácter fundamental, esencial, de ella; que la conciencia es «por completo» este «movimiento hacia», este esbozo del mundo; que tal proyecto no es

un predicado que se añada sintéticamente a la existencia previa de una subjetividad; que es la trascendencia, en fin, lo que constituye la sustancia misma, la subjetividad del sujeto: mientras el ser de éste no ha sido dilucidado, no se sale de la paradoja que hace que la condición se base en lo condicionado. Pues ¿en qué puede estribar la sustancialidad del sujeto, incluso si ésta no es nada más que el puro acto de trascender, si no es en el ser mismo?

La trascendencia no puede insertarse en una existencia singular, siendo como es el estallido, la pura sacudida que rompe y destruye, al fundarla, toda existencia y toda singularidad; la nada (*néant*), la obra interna del ser, el movimiento que disuelve toda efectividad y que la hace ser en esta misma disolución. La nada que excava la brecha (eso que hemos llamado horizonte) en la que algo y todo puede emerger al ser, no cabe que esté absurdamente encerrada en los límites de ese algo. Es negando al existente en el sobrepasar hondo y original que es en él la obra de la nada como presta el ser, en la forma de un horizonte de presencia, ayuda y asistencia a ese existente que quiere ser y que pide, por duro que sea, el favor de una protección. El «sujeto» también la necesita, y debe pedirla humildemente. Tampoco hay un sujeto, una única razón, sino muchos espíritus que esperan con paciencia que se cumpla la obra del ser, el trabajo infinito de lo negativo. Sólo se les permite, basándose en ese trabajo que no es el suyo y cuyo fruto recogen como una bendición, pensar las cosas y, si quieren, oír la extraña llamada que sube de ellas y es la del origen. El ser es un acontecimiento impersonal. El existente humano no puede reivindicarlo como suyo. Esta blasfemia es absurda. El sujeto, el espíritu, la persona, la subjetividad no pueden desplegar su existencia, por particular o por privilegiada que sea su estructura, más que sobre el fondo del ser en ellos[23].

Nos hundimos en la contradicción, al mismo tiempo que situamos la problemática en una confusión insuperable, si, a la vez que pretendemos salvaguardar la esencia en su naturaleza íntima, queremos no obstante insertarla en la subjetividad humana y, de hecho, identificarla con ella. La trasposición de los temas centrales de la ontología del ser adentro de una filosofía del *cogito* sólo puede conducir en realidad a una deformación. Esta deformación, tan grave que merece que la llamemos una falsificación y una desnaturalización, tiene una doble consecuencia: por una parte, la nada, a la que se hace revestir la condición del «sujeto» depone, en realidad, su naturaleza de esencia para convertirse en una mera operación subjetiva. La significación trascendental que se intenta mantener

23. Se combinan aquí temas de Heidegger y, sobre todo, de Hegel. Respecto a éste último, cf. la magnífica exposición que contiene el Apéndice que cierra este tratado (N. del T.).

para ella parece no ser a veces más que una última tentativa para escapar del psicologismo. Pero ¿cómo puede la trascendencia evitar indefinidamente la confusión con un acto psicológico, puesto que aparece, de hecho, como la propiedad de un ser determinado?[24] De todas maneras, no se evita la contradicción que hay en asignar a la esencia cuyo nadificar despliega el horizonte del ser, la condición de una realidad particular sometida a este horizonte. El ser, que no puede ser pensado más que sobrepasando el existente singular, sólo paradójicamente puede revestir la naturaleza de tal existente. Por otra parte, ¿cómo el existente singular, aunque sea el sujeto humano, podría ser asimilado a la esencia que despliega el horizonte y que abre el medio del ser? Más bien es dentro de tal medio donde nosotros, y todas las cosas, podemos manifestarnos, como «fenómenos», en la luz del mundo. Debido a que la trascendencia que hace ser el mundo nos sobrepasa radicalmente a nosotros los hombres, al igual que a las cosas, es por lo que podemos pensarnos a nosotros mismos como pensamos las cosas, y captarnos también en nuestra relación con ellas. En cuanto a nosotros, nos está permitido sólo beneficiarnos de la obra del ser y, apoyándonos en la operación interna de la trascendencia, acceder a las cosas de las que ella ha hecho para nosotros «fenómenos»[25].

La subjetividad, por tanto, no es la condición absoluta, e igual que la esencia no queda salvaguardada, sino que, por el contrario, sufre una alteración profunda cuando es pensada como una determinación particular, tampoco se respeta la naturaleza de esta subjetividad cuando se pretende hacerle desempeñar un papel a cuya altura no puede ponerse. La subjetividad no es la esencia: es una vida particular y, como tal, profundamente real. La identificación injustificada con la esencia no puede sino irrealizar tal vida o, mejor dicho, destruirla. Las discusiones relativas al «sustancialismo» espiritual no hacen más que ilustrar la contradicción en la que se sume inevitablemente el idealismo. En la medida en que considera a la subjetividad un fundamento ontológico,

24. El psicologismo, con cuya crítica radical, en los *Prolegómenos a la lógica pura* (primera parte de las *Investigaciones lógicas* de Husserl), empieza la historia de la fenomenología, al reducir todo objeto a fenómeno de la conciencia de un ser individual (e incluso muchas veces a parte integrante de esta conciencia), vuelve contingente, como lo es este ser individual, absolutamente todo. Lo cual es una contradicción, es escepticismo, como Husserl dice, porque tal tesis asienta absolutamente que nada puede asentarse absolutamente. La misma contingencia es *necesariamente* contingencia: lo único que no puede pasarle es volverse necesidad... Y ya Husserl se atrevía a incluir a Kant y sus discípulos en el ámbito del psicologismo (N. del T.).

25. Quizá convenga advertir al lector, de una vez por todas, que es muy frecuente, a lo largo de todo el libro, encontrar párrafos como éste, en los que Henry se limita a exponer el pensamiento de alguno de sus clásicos, con el que sólo parcialmente está de acuerdo (en realidad, suele ser mucho mayor el desacuerdo que el acuerdo) (N. del T.).

la hace deponer por un tiempo su realidad de existente y, si la empresa se revela imposible, busca por lo menos minimizar esta realidad. La subjetividad no será, pues, una sustancia, sino sólo un acto –no un acto propiamente dicho, un acto particular y determinado, sino más bien una actividad en general, una actividad virtual, la posibilidad pura y de suyo vacía de realizar actos de pensamiento; en la medida en que éstos son «reales», sólo pertenecen ya a una «subjetividad empírica», que no hay que confundir con la «subjetividad trascendental». Ésta es la única que puede aspirar al papel de fundamento. El idealismo ya presiente que la significación ontológica de tal fundamento implica el despojamiento de la existencia singular, el abandono de toda realidad efectiva. De modo que vemos cómo la subjetividad del idealismo abandona todo contenido real para no ser más que una «pura forma», la forma «vacía» de un pensamiento en general. A fin de ponerse a la altura del papel ontológico que se le pretende hacer desempeñar, la subjetividad depone todo carácter concreto, deja que mane fuera de ella toda su sustancia y va a perderse en las nubes. Los pensadores subjetivos han denunciado con justicia la disolución de la vida interior en la existencia brumosa del «sujeto constituyente». Tal existencia, que justamente ya no es existencia, es el desenlace lógico de un pensamiento que obedece a este deseo contradictorio: identificar con una realidad singular la condición de toda realidad posible en general[26].

No podemos, en efecto, confundir indefinidamente el fundamento ontológico, pensado por nosotros bajo el título del «ser», con un existente singular. Todas las filosofías que persiguen este ideal quimérico y contradictorio se encuentran tarde o temprano ante el dilema siguiente: o bien abandonar la cuestión del ser, y perderse entonces en la consideración de determinaciones ónticas, haciendo abstracción de lo que debe desempeñar respecto de ellas el papel de una condición de posibilidad, es decir, renunciando finalmente al problema filosófico del fundamento; o bien, permaneciendo a la vez sometidas a la preocupación ontológica que apunta a tal fundamento susceptible de abrir el horizonte dentro del cual pueden manifestarse para nosotros existentes, a título de fenómenos, sustraer de esta condición previa y última al menos a un existente indebidamente privilegiado. Pero en este caso la contradicción no hace sino desplazarse; pues o bien semejante existente se despojará efectivamente de su condición de existente, o bien será incapaz de mantener de hecho el papel que se le pretende hacer desempeñar. Lo que oculta,

26. Se ha aludido aquí más al neokantismo francés del XIX y el XX y a su contemporánea filosofía del espíritu que a Kant mismo. Los *pensadores subjetivos* son los seguidores, sobre todo franceses, de Kierkegaard (N. del T.).

al menos un instante, tal contradicción es que se mantiene al mismo tiempo a los dos términos incompatibles de la alternativa: por un lado, el existente considerado en su existencia efectiva y singular; por otro, el fundamento mismo, que no puede ser pensado correctamente más que en su trasgresión respecto de todo existente. Se esfuerza uno entonces en atenuar esta contradicción despojando al existente de su naturaleza de existente. Se llega tan lejos como es posible por este camino: después de la subjetividad brumosa e «impersonal» del idealismo, se afirma *la identidad de la subjetividad y la nada*. Afirmación absurda: pues si el ser es la nada, es precisamente porque al extender sobre ella su reino, expulsa de él toda determinación, y en particular la subjetividad. Ésta es pensada, ya se trate del idealismo del XIX o del XX, bajo el título de «campo trascendental». Se le puede declarar «impersonal». Pero en el momento en que se lo encierra en los límites de una existencia singular, se adentra uno en un análisis que ya no es tal[27].

§ 5. *El problema de la inserción del «ego cogito» dentro del horizonte fenomenológico universal: el «ser» del ego absoluto*

La inserción del *ego cogito* y de su problemática dentro del horizonte liberado por la ontología fenomenológica universal tropieza, sin embargo, con una objeción si *la existencia de este ego extrae su originalidad de un lugar que no sea la estructura ontológica que le prescribe a priori una región determinada del ser*. Pues esta pregunta permanece abierta: ¿puede la conciencia ser asimilada por nosotros correctamente a una región de ser? ¿No es más bien el ser mismo, el ser absoluto, la protocategoría del ser en general, la *Urregion* [archi-región] en la que todas las demás regiones encuentran su fundamento?[28] En conexión estrecha con tal pregunta se abre entonces ante nosotros la posibilidad siguiente: *el análisis del cogito constituye por sí mismo un análisis ontológico, y ello en un sentido decisivo y universal*. No es en absoluto un análisis ontológico particular, el análisis de una estructura ontológica determinada que, como región, domina y rige una categoría determinada de objetos. Ciertamente, como hemos mostrado, toda ontología regional se subor-

27. En las últimas líneas se ha pasado a criticar a Sartre y, en seguida, a Merleau-Ponty. La crítica del primero se realiza concienzudamente más adelante; la del segundo se encuentra sobre todo en el texto, contemporáneo de *La esencia de la manifestación*, que Henry dedicó al pensamiento de Maine de Biran –y que en realidad es un complemento indispensable de *La esencia: Filosofía y fenomenología del cuerpo*, cuya traducción ha aparecido en esta misma serie– (N. del T.).

28. Esta cuestión, cuya respuesta positiva –y matizada– es la tesis del propio Henry, muestra ya hasta qué punto se encuentra ésta cerca, en definitiva, pese a la crítica del intuicionismo, de la fenomenología husserliana (N. del T.).

dina necesariamente a la ontología universal. La elucidación del sentido del ser dentro de un ámbito particular de objetos implica la elucidación previa del sentido del ser en general. Pero el sentido del ser del *ego cogito* no es en absoluto un sentido regional, si es verdad que se constituyen en y por este *ego* todos los tipos posibles de ser en general y, correlativamente, todos los tipos de sentido que les son inmanentes a cada vez. Las vivencias de la conciencia en las que se realiza concretamente el *cogito* entendido en su sentido más amplio no son, en efecto, otros tantos seres determinados, encerrados dentro de una región determinada como cosas muertas o como contenidos susceptibles de ser distribuidos en grupos o en clases más o menos complejas. Tales vivencias son, de hecho, intencionales: son, en todos los casos, «conciencia de»; apuntan a un objeto: precisamente a aquel hacia el cual se trascienden, y lo hacen de manera que *es justamente tal acto de trascendencia lo que confiere cada vez al ser mentado un sentido propio*. La conciencia es constitutiva del sentido del ser en general; ella es la que prescribe a todo objeto y a todo tipo de objeto el sentido del ser que le es propio. El sentido del ser del *ego cogito* es justamente conferir un sentido al ser; es, más profundamente, ser la fuente de este sentido, el origen absoluto del que brota cada vez como una libre creación.

Sólo cuando está situada en un marco trascendental puede la realidad de la conciencia ser pensada de manera correcta. Tal «realidad» no se resuelve en una suma de datos cuyas estructuras propias podría describir de forma exhaustiva una fenomenología noética o funcional. Por encima de tal fenomenología, confiriéndole su sentido y asignándole sus límites, se sitúa una disciplina de orden superior: *la fenomenología trascendental de la conciencia absoluta*, que consiste en el conjunto ordenado y sistemático de las investigaciones que se proponen elucidar cómo esta conciencia confiere cada vez, y *en su vida misma*, un sentido específico al ser que ella constituye en el acto por el que se trasciende hacia él. A todo objeto de una experiencia posible corresponde en el yo trascendental una regla de estructura que preside la constitución de ese objeto. La vida de la conciencia presenta así configuraciones típicas en las que se diseña a priori toda forma posible de objetividad. Ya tomemos como hilo conductor de la investigación el sistema de todos los objetos y todas las formas posibles de objetividad, ya describamos directamente las estructuras eidéticas de todas las síntesis constitutivas posibles de la experiencia, la situación fundamental que la fenomenología trascendental se propone elucidar sigue siendo la misma. Lo que se desprende de esta situación es que el *ego* absoluto es el origen, el fundamento, la *Urstruktur* [archi-estructura] de todas las estructuras posibles y de todos los sentidos posibles del ser. Sólo que este fundamento

debe ser comprendido correctamente, en su significación absolutamente concreta, pues no es una forma vacía, la mera posibilidad –por ella misma indeterminada– de un pensamiento de objetos en general; de hecho, consiste en configuraciones rigurosamente definidas, que son los modos mismos de la vida de una conciencia, las determinaciones singulares, aunque de orden eidético, que reviste necesariamente una existencia real en tanto precisamente que existe.

La orientación de la problemática hacia el *ego cogito* no puede significar el olvido de la cuestión del ser si *la autoexplicitación trascendental de este ego es el modo mismo según el cual el pensamiento persigue la realización de su designio ontológico*. El estudio sistemático del conjunto de los problemas de la constitución es lo mismo, en efecto, que la explicitación fenomenológica del *ego* cuando ésta se lleva a cabo en el marco trascendental. El modo según el cual debe realizarse tal explicitación, al menos si pretende ser sistemática, no es fácil de encontrar. Su cumplimiento, que significa también la finalización de todos los problemas constitutivos en general, puesto que la vida trascendental se iguala con la totalidad de las formas posibles de objetividad, queda siendo, sin duda, un ideal para la razón. Pero la significación ontológica de esta tarea infinita no puede ya ponerse en cuestión.

La restitución de su significación ontológica a la problemática del *ego cogito* se vuelve posible por la superación que opera ya la fenomenología husserliana cuando se orienta deliberadamente hacia los problemas constitutivos que ponen en evidencia la relación de las estructuras del ser con la conciencia entendida a partir de entonces como un *poder* de intuición que *da* ser y sentido al objeto que constituye. Cuando es obra de una filosofía del *cogito*, tal superación del intuicionismo nos pone en presencia de una trasformación radical de la situación fenomenológica que describimos: el *ego* ya no aparece, en efecto, como un dato intuitivo cuyo carácter privilegiado ofrecía a la conciencia la ocasión de llevar a cabo una posición conforme al τέλος de la razón. Que el *ego* exista como realidad constituida, como un ser trascendente, provisto de un sentido propio que encuentra su origen en una configuración eidéticamente definida de la vida trascendental, no debe hacernos olvidar que el *ego* del que se trata ahora no es en realidad sino esta misma vida trascendental considerada como el conjunto de las configuraciones posibles en y por las cuales se constituyen, en el seno de la conciencia, todos los tipos de datos trascendentes y todos los sentidos de ser que les son inmanentes[29].

29. Aunque este libro no realice el análisis a fondo de esta diferencia, hay que distinguir entre el *ego* que soy yo mismo, por ejemplo, y el *ego absoluto*. Pero distinguir no significa separar tajantemente (N. del T.).

Aquello en cuya presencia estamos ahora es, por tanto, el *ego* absoluto, el naturante originario que no pertenece a una región determinada del ser y que no puede ser pensado correctamente por nosotros como «región conciencia», ya que es, por el contrario, lo que confiere al conjunto de las regiones el sentido que el ser reviste cada vez en ellas.

¿Se resuelve el problema del *ser del ego absoluto* mediante las consideraciones precedentes? ¿No nos ponen ellas más bien en presencia de una situación aceptada con demasiada facilidad por la filosofía clásica y que puede caracterizarse por la ausencia de toda problemática dirigida a aquello en que estriba la subjetividad del sujeto, por el olvido del problema del ser de ésta? Una vez que hemos mostrado, en efecto, cómo las diferentes regiones del ser remiten necesariamente a un poder fundamental de constitución que es el origen de donde los objetos que ellas rigen sacan su ser y su sentido, no por ello hemos resuelto el problema de este origen, sino que éste se plantea con más urgencia. La explicitación fenomenológica del *ego* trascendental, la descripción sistemática de las configuraciones y los encadenamientos de conciencia considerados como tipos aprióricos, como estructuras de orden eidético a las que se someten cada vez las vivencias, ¿no conciernen, sin embargo, a tal problema; no constituyen, con toda evidencia, una elucidación temática del fundamento? *¿Pero cómo es posible semejante elucidación? ¿Cómo puede el origen ser llevado a la condición de «fenómeno», de modo que se convierta en el «objeto» de la investigación fenomenológica?* ¿Acaso no es sólo a la luz de la trascendencia, o sea, a condición de aceptar la jurisdicción del horizonte trascendental del ser en y por el que todo, y en particular tal «origen», puede hacerse «visible»? El problema del ser de la subjetividad nos remite, inevitablemente, al problema del sentido del ser en general.

El problema del ser del *ego* es el mismo que el de saber cómo el *ego* puede acceder al rango de «fenómeno»[30]. Puesto que ahora se trata del *ego* absoluto, este problema puede formularse así: ¿cómo puede el campo trascendental, entendido como el origen del ser, de sus diversos sentidos y de sus diversas estructuras, surgir ante nosotros, en la luz, de manera

30. Hay que considerar que el ser ha sido tratado como horizonte del aparecer de los entes susceptibles del modo de intencionalidad que es la *intuición* (y, por tanto, también de los que son susceptibles de figurar como correlatos de cualquier intención objetivadora). Se trata ahora –y aquí se entra en lo original del pensamiento de Henry– de si la fenomenicidad del mismo *ego* absoluto es también el resultado de una intención dentro del horizonte del ser (tal como lo ha tomado la obra de Heidegger). Las páginas que acabamos de leer ya indican que no puede ser así. En las siguientes se muestra cómo Husserl, en la perspectiva de Henry, ha visto el problema pero no le ha dado la solución correcta. En el parágrafo siguiente, Henry empieza a describir cómo Heidegger pretendió, también sin éxito, profundizar el planteamiento de la fenomenología husserliana en *Ser y tiempo*. Heidegger y Hegel, y en menor medida Scheler, son de hecho los interlocutores constantes de Henry en este libro (N. del T.).

que podamos someterlo a una investigación sistemática? La significación ontológica de ésta ciertamente no se pone en cuestión, ya que recae en una conciencia constituyente, en el dominio de las configuraciones y los encadenamientos que le corresponden en exclusiva y que prescriben cada vez al ser un sentido determinado. Ya no se trata, sin embargo, de describir tales configuraciones en tanto que configuraciones *determinadas*; ni nos preocupa ya tampoco el análisis minucioso de los diferentes tipos eidéticos a los que deben ellas conformarse necesariamente, ni el examen sistemático de las estructuras que realizan. Nos preguntamos, en realidad, cómo esas configuraciones, cualesquiera que sean sus particularizaciones eidéticas propias, son susceptibles, en general, de ofrecerse a una descripción fenomenológica: de lo que es cuestión es del *ser* del *ego* absoluto, no de las diversas modalidades de su vida en tanto que vida donante y constituyente. Ciertamente, el problema de la elucidación de estas modalidades y de sus estructuras no se abandona; incluso sigue siendo, quizá, la meta de la investigación. Pero ésta se vuelve primero hacia su propia condición de posibilidad, que es *el desvelamiento previo del campo que quiere explorar*.

La reducción fenomenológica precede necesariamente a la exploración sistemática del campo trascendental. Adelanta, haciéndola posible, la comprensión de la conciencia absoluta en su significación ontológica. La ἐποχή [abstención] es precisamente el método «radical» que permite captar el yo puro y la vida que le pertenece en tanto vida trascendental a la que el mundo es inmanente como componente intencional. Ahora bien, la captación, realizada en la ἐποχή, de la vida trascendental no es posible más que «si yo me coloco por encima de esta vida entera»[31], a fin de hacérmela presente –a ella y a las múltiples cogitaciones que la componen– *en la intuición y, finalmente, en la evidencia*[32]. La experiencia trascendental, es decir, la experiencia de la vida trascendental, es sin duda lo que permite acceder a ésta y a sus componentes como a «fenómenos». La fenomenología trascendental no es posible precisamente más que cuando la reducción ha llevado a cabo su obra mostrándonos la posibilidad de que realicemos, cada uno por nuestra propia cuenta, la experiencia trascendental, es decir, la experiencia de la vida absoluta y del conjunto de los correlatos que le son inmanentes como *cogitata*[33].

31. *MC*, 18.

32. Se recordará que Descartes llama *cogitatio* a cada una de las vivencias concretas de la subjetividad. El correlato intencional de una *cogitatio* es un *cogitatum* (plural, *cogitata*) (N. del T.).

33. Téngase en cuenta que son cosas muy diferentes la inmanencia a la vida trascendental de cada una de sus vivencias y de cada una de las partes de estas vivencias, y la «inmanencia» de un correlato intencional respecto de la vivencia que lo mienta. El correlato no forma parte ingrediente o componente de la vida misma, sino que es absolutamente

Pero está claro también que tal experiencia implica la apertura previa de un campo de presencia dentro del cual esta vida y sus contenidos puedan precisamente surgir ante nosotros como «fenómenos». La experiencia interna «trascendental» y fenomenológica a la que conduce la ἐποχή permanece así subordinada a las condiciones de la evidencia y de la realización intuitiva, es decir, de hecho, al horizonte trascendental del ser en general. Al exponer la tarea de la explicitación fenomenológica del *ego* trascendental, Husserl escribe: «Habrá que atenerse estrictamente a los datos puros de la reflexión trascendental, tomarlos exactamente como se dan en la *intuición de la evidencia* directa, y apartar de ellos todas las interpretaciones que sobrepasen ese dato»[34].

La superación del intuicionismo hacia una filosofía trascendental de la conciencia constituyente y donante es sólo aparente. La dificultad fundamental con la que choca no es de orden metodológico. No basta para superarla invitar a la investigación a empezar a ejercerse de manera irrefleja, antes de tomar conciencia de sus presupuestos y de su marcha propia. *La retrorreferencia a ella misma de la fenomenología sólo podría tener una significación ontológica si la intuición fuera por sí misma su propio fundamento.* Pero la crítica del intuicionismo ha sacado a la luz la condición trascendental de toda realización intuitiva y de toda evidencia. De esta condición hace uso constantemente, sin tomarla no obstante nunca como tema, la explicitación del *ego* trascendental en cuanto que es una explicitación fenomenológica, es decir, una elucidación. Toda elucidación es un modo de realización de la evidencia. Tal realización se opera, por consiguiente, dentro de un marco de evidencia, y éste desempeña, respecto a la fenomenología misma, el papel de un fundamento último, aunque implícito.

La necesaria subordinación de la descripción fenomenológica y, por consiguiente, de la fenomenología misma a la esencia que despliega el horizonte trascendental del ser en general, no se debe, subrayémoslo, a la actitud científica adoptada por el fenomenólogo, en tanto que esta actitud es, por principio, de orden reflexivo. La evidencia es lo que caracteriza ya, en el plano de la vida irrefleja, el modo en el que el *ego* está presente a sí mismo. El despliegue del horizonte, lejos de ser una mera consecuencia de la reflexión científica, es, por el contrario, su presuposi-

inseparable, tomado estrictamente tal y como está mentado, de la mención que se dirige a él. Es imposible, por ejemplo, describir un acto de sentir sin describir también lo sentido en cuanto tal, porque es de la esencia misma de cualquier acto de sentir tener un correlato precisamente de tal y cual sentido determinado.

La «inmanencia» del correlato intencional es una adquisición fundamental de *Ideas I* respecto de *Investigaciones lógicas*, y se expresa con la no muy afortunada terminología que diferencia el acto intencional como *nóesis*, del *nóema*, su correlato (N. del T.).

34. MC, 30; el subrayado es nuestro.

ción. Porque ya el *ego* nos está presente como elemento en el medio del ser, es por lo que el proyecto de su elucidación sistemática puede surgir. La explicitación no se opera a partir de nada: recae en algo que debe siempre, de cierta manera, estar ya ahí. Es manifiesto, en fin, que tampoco cambia nada en tal exigencia si tenemos en cuenta el hecho de que la explicitación fenomenológica se desarrolla dentro de una actitud de reducción y que, por otra parte, trascurre en el modo eidético. Igual que la conciencia empírica, que permanece ligada al mundo y al ser natural, el *ego* puro trascendentalmente reducido implica, como condición de posibilidad de su manifestación y, por consiguiente, de toda elucidación sistemática de su vida propia, un horizonte de presencia. Éste no pierde su papel de fundamento si la consideración del eidos *ego*, así como de las posibilidades aprióricas incluidas en la vida del *ego*, sustituye al análisis de tal o cual determinación efectiva de una subjetividad dada aunque reducida –por ejemplo, la del propio fenomenólogo–. La manifestación del eidos requiere, igual que todo elemento empírico determinado, la apertura previa de un medio ontológico. La revelación trascendental del *ego* no es, en resumidas cuentas, más que un caso particular, aunque privilegiado, de realización intuitiva.

El *ego* trascendental que nos entrega la reducción fenomenológica lleva en él, como correlato intencional, un mundo de objetos. Éste no es una mera suma de existentes singulares, de orden empírico o eidético; es ante todo un «universo», el medio en el que todos los *cogitata* pueden libremente manifestarse. Respecto a tal «universo» y a sus contenidos, el *ego* puro desempeña el papel de fundamento y origen. Pero el *ego* mismo y el *cogitatum* que le es inmanente como mundo o determinación intramundana, no pueden revestir ellos mismos la condición de fenómenos y surgir en el ser más que sobre el fondo de éste en ellos[35].

§ 6. *Las dificultades relativas a la edificación de la ontología fenomenológica universal*

Si el pensamiento del ser implica un decisivo sobrepasar tanto al existente como al eidos que determina cada vez la estructura ontológica a la que aquél está sometido, puede parece extraño que el cumplimiento

35. En esta última página ha empezado a verse cómo Henry, aunque mantiene en definitiva siempre la denominación de *fenomenología* (*radical* o *material*) para su propio pensamiento, exige una especie de inversión de la fenomenología (es el título de la primera amplia sección de su tratado *Encarnación*) que en realidad es una *reducción* dentro de la *reducción*. Si la *reducción fenomenológica*, tal como la practica Husserl, conduce a la correlación vida-mundo, la reducción dentro de la reducción exigida por Henry conduce a la pura autoafección de la vida (N. del T.).

de este pensamiento nos devuelva infaliblemente a un existente singular[36] y una problemática que hace de él su tema explícito. Se ve así a la ontología darse inmediatamente, en el proceso mismo por el que pretende constituirse, un fundamento de orden óntico. El esfuerzo por el que intenta llegar a una comprensión rigurosa de su tarea propia y fundamental choca, desde el principio, con una dificultad: la realización de esta tarea parece implicar el abandono del proyecto mismo por el que originalmente se define. Por el contrario, la toma en consideración del ente se le impone, y ello de una manera tan exigente, que ni siquiera se le deja la elección de la determinación. La libertad del pensamiento del ser es puesta en cuestión por la interpelación de un existente singular que reivindica con fuerza el carácter de ser un «comienzo» y pretende imponerse como tal a la investigación. La ontología fundamental, declara *Sein und Zeit* [Ser y tiempo], debe buscarse en una analítica del *Dasein*[37].

La cuestión es el ser mismo considerado en su trascendencia radical respecto a todo existente determinado, pero la pregunta misma por el ser debe primero hacerse transparente a sí misma. La elaboración de la estructura formal de esta pregunta nos pone en presencia de tres términos: 1.° *el ser mismo*, en tanto que la cuestión se suscita respecto de él, en tanto que él es lo que se busca (*Gefragtes*) en ella; 2.° *un ente determinado* –aquel a propósito del cual se formula la pregunta (*Befragtes*)–; 3.° *la pregunta misma*, por último, que se suscita respecto al ser[38]. Ahora bien, el examen de cada uno de estos términos nos remite al ente, más exactamente: a este ente rigurosamente determinado que es la realidad humana. La pregunta misma que se suscita a propósito del ser no es nada, sino que es un comportamiento, el comportamiento de la realidad que pregunta. Ésta es una realidad singular, un ente. En tanto que pregunta, no obstante, reviste una cierta manera de ser, se hace precisamente una realidad-que-pregunta. *El ser* de esta realidad es lo que permite,

36. O sea, *ego* (N. del T.).

37. Ya se ha vuelto costumbre no traducir a otras lenguas esta expresión con la que Heidegger designa el ente que cada uno de nosotros es. Al negarse al llamar *hombre* a este ente, Heidegger pretende expresar nuestra relación privilegiada y peculiar con el ser: el hecho de que venimos a significar el *ahí* (*da*) del ser (*sein*). *Dasein* quiere decir en su uso cotidiano *existencia*, pero Heidegger reserva *Existenz* no para el ente que somos sino para nuestro modo de ser. Este reemplazo de la palabra *hombre* por la palabra *Dasein* apunta a marcar el final del olvido de la *diferencia ontológica*, pero también quiere decir el intento de superación radical de la comprensión de lo que somos dirigida por la filosofía clásica griega y la Biblia. No hay ningún término presocrático que se pueda poner en paralelo con *Dasein*. Si intentamos pese a todo encontrarlo, escogeríamos quizá el homérico *guîa*, un plural neutro que designa a un ser humano como un conjunto de miembros en manos de la divina posesión, profundamente carente de unidad sustantiva por sí mismo (N. del T.).

38. Todo esto es el comienzo de *Ser y tiempo*, de Martin Heidegger (N. del T.).

por principio, que se historialice en ella, como una posibilidad propia de orden eidético, algo así como una pregunta. Tal ser, rigurosamente determinado, y ello en el plano eidético, define a esta realidad como realidad humana. A ésta le está dada, como una propiedad que le pertenece en exclusiva, la posibilidad misma de plantear una pregunta.

El ser es siempre el ser de un ente. Al ente es a quien se dirige la pregunta por el ser, para descifrar en él el sentido del ser. Ahora bien, el ente que es elegido como aquel a partir del cual el sentido del ser debe ser elucidado no es indiferente. El ente que plantea la pregunta por el ser es manifiestamente un ente privilegiado: el que funcionará como lo *Befragtes* de la pregunta por el ser, como el ente al que se plantea esta pregunta. *El ser de la realidad humana* debe ante todo constituir el tema de la problemática que se propone elucidar el sentido del ser en general.

El ser mismo, en fin, considerado en su esencia pura, domina todo ente y a la realidad humana en particular. A ésta, no obstante, le es peculiar estar ligada al ser de manera privilegiada, *en tanto que lo comprende*. La comprensión del ser por la realidad humana es el hecho fundamental que determina a ésta en su esencia propia. Poco importa que semejante comprensión permanezca en estado implícito o que, por razones que deberán constituir el tema de una problemática particular, esté sometida la mayoría de las veces a alteraciones profundas. Estas alteraciones mismas no son posibles sino como modalidades y sobre la base de la relación que vincula originalmente a la realidad humana con el ser mismo. Si el estar comprensivamente ajustada al ser pertenece a la realidad humana como lo que precede, guiándolos, a todos los comportamientos que es ella susceptible de asumir y, en particular, a la pregunta que puede plantear sobre el sentido del ser en general, es que ésta no es sino la radicalización de la comprensión ontológica o, más bien, preontológica del ser que es inmanente a la realidad humana como su poder más propio y como su esencia misma.

La realidad humana ocupa, por tanto, dentro de la cuestión del ser un lugar determinante. Puede reivindicar, respecto a otros seres, una prelación que es a la vez de orden óntico –ya que la cuestión del ser no es, en resumidas cuentas, sino un modo determinado de esta existencia que somos nosotros mismos inmediatamente– y de orden ontológico, si es cierto que a tal existencia pertenece por esencia una comprensión del ser, y esto en un doble sentido, dado que se trata tanto de su ser propio como del ser del ente que ella no es.

¿Por qué, sin embargo, la ontología es incapaz de fundarse ella misma ontológicamente y debe colocar en el centro de su problemática a un existente determinado, hasta el punto de confundirse con el análisis

existenciario[39] de éste? La ontología no puede evidentemente estar sometida a semejante condición más que en función de la relación que une, en la esencia, el ser y el ente. Ahora bien, la elaboración de la estructura de la pregunta por el ser constituye sólo un análisis completamente exterior de tal relación. De hecho, *el vínculo que une el ser y el ente permanece profundamente oscuro, su estructura no es homogénea, su significación es polivalente.*

Consideremos la realidad humana. Lo que caracteriza la relación que mantiene con el ser es precisamente el hecho de que le está dado mantener esa relación, vivirla. A este privilegio va ligado el del lenguaje: toda palabra se pronuncia sólo sobre el trasfondo de una conversación más primitiva, que es la del hombre y el ser. Tal privilegio –que el ente no-*Dasein* no puede reivindicar como suyo, y ello no en función de una deficiencia óntica cualquiera (como, por ejemplo, la ausencia de un órgano de fonación) sino, muy al contrario, en razón de su realidad ontológica propia– es lo que confiere a la realidad humana la función característica que cumple dentro de la problemática del ser. La prelación de la realidad humana en la cuestión del ser es sólo el equivalente metodológico de su estructura ontológica propia, estructura conforme a la cual una comprensión implícita y no conceptual del ser está ya de antemano dada. Cuando la relación de la realidad humana con la esencia debe ser definida a partir de tal comprensión, la llamamos relación trascendental. Esta última, así entendida, no implica ningún primado de la «subjetividad» o del «sujeto», pues su fundamento no reside en la realidad humana misma, sino más bien en el ser que proporciona a ésta, ordenándola a él, la posibilidad de pensarlo. El carácter específico de tal relación se halla, en todo caso, claramente definido.

Sin embargo, la realidad humana se halla sometida al ser en un sentido muy distinto cuando éste no es para ella nada más de lo que es para un ente cualquiera. La expresión «ser de la realidad humana» es, pues, profundamente ambigua, ya que designa a la vez la esencia de la realidad humana, en tanto que mantiene con el ser una relación trascendental, y, por otra parte, el fundamento que está en ella y que la hace ser, pero igual que a cualquier ente.

El examen de las relaciones que existen entre el ser de la realidad humana y la esencia (el ser considerado en su esencia universal) conduce, por otra parte, a la objeción del círculo. La ontología fundamental

39. O sea, el análisis de las posibilidades del modo de ser de cada uno de nosotros (un análisis, pues, ontológico y no óntico, puesto que lo óntico es cómo realizamos cada uno en concreto esas posibilidades). Es óntica la pregunta por cómo soy yo, pero es ontológica la pregunta por las posibilidades de la *Existenz* (que es tanto como preguntar por esta misma). En seguida se verá que Henry traduce *Existenz* por *existencialidad* (N. del T.).

se basa en la analítica del *Dasein*. Pero en la idea de la constitución de la realidad humana, de la «existencialidad» que constituye el tema de la analítica existenciaria, la idea del ser está ya implicada, como condición de posibilidad. Se quiere, pues, sacar a luz la esencia a partir de una realidad cuyo estudio sólo es posible con la condición previa de haber sacado a luz la esencia. La presuposición del ser, es cierto, deja de ser una objeción, si la investigación se dirige a esta presuposición misma a fin de elucidar su contenido. En tanto que se piensa a ella misma como una exhibición liberadora del fundamento, la ontología fundamental no rechaza la idea de un progreso circular de su análisis; la acoge, por el contrario, como conforme a la naturaleza de las cosas. Sin embargo, subsiste una ambigüedad respecto al modo conforme al cual el fundamento lleva a cabo su obra de fundación. Cuando basamos la ontología fundamental en la analítica del *Dasein*, este último interviene manifiestamente en tanto que lleva en él el poder de referirse originalmente al ser; lo que está en cuestión es la relación trascendental de la realidad humana con la esencia. Cuando se declara, por el contrario, que la analítica existenciaria sólo puede realizarse bajo la presuposición implícita de la esencia, la relación de ésta con el ser de la realidad humana es idéntica a la relación que mantiene con el ser de un ente cualquiera. Si bien la realidad humana está sometida en todo caso al poder de la trascendencia, hay que precisar aún la manera en la que actúa ésta: ¿funda el ser de la realidad humana ordenándolo a sí según una relación trascendental, o bien la realidad humana está simplemente inmersa en el medio abierto por la trascendencia, igual que el ser de un ente cualquiera? El sentido último de la doctrina sin duda es que la relación trascendental y la simple relación de inmanencia que cada vez confiere el ser al ente se recubren y terminan por identificarse. Pero ¿es posible tal identificación? Su consecuencia paradójica ¿no sería la supresión pura y simple del privilegio del *Dasein*? ¿Es concebible esta supresión, si es cierto que para este último hay dos maneras de ser irreducibles la una a la otra, como ser que se relaciona con el ser en general y, por consiguiente, con todos los existentes posibles, y, por otra parte, consigo mismo, como ser con el que se relaciona cuando se relaciona con él mismo?

La necesidad que tiene la ontología de darse un fundamento de orden óntico no constituye por sí misma una dificultad. Está conforme con el sentido general de la doctrina. *La referencia de la ontología a la realidad de un existente singular no es sino la trasposición metodológica del vínculo que une, en el origen, la trascendencia y la finitud.* La inteligencia de este vínculo no es más que la comprensión interna, y no sólo externa, de la relación entre el ser y el ente. Si el ser es siempre el ser de un ente, es que no tiene por sí mismo el poder de manifestarse.

Más bien se manifiesta en el ente, como aquello en lo que la manifestación del ente se hace posible. Por eso mismo, no obstante, esta manifestación del ente es también lo que lo oculta, y ello conforme a una situación dialéctica que no es provisional sino insuperable.

Esta razón última de la necesaria referencia de la ontología a un fundamento óntico no explica todavía, sin embargo, el privilegio del *Dasein*. Se trata de saber, finalmente, si tal privilegio es algo decisivo o si, por el contrario, su significación es sólo de orden metodológico. Ahora bien, la subordinación de la analítica existenciaria a la ontología fundamental se afirma constantemente en *Sein und Zeit*[40]. La analítica existenciaria no es en modo alguno la meta de la investigación. De todas maneras, permanece incompleta: se prosigue sólo en la dirección que afecta al problema del ser en cuanto tal. Los resultados a los que llega constituyen, sin duda, un momento positivo en la elaboración del sentido del ser en general, pero siguen siendo provisionales. La significación última de las estructuras ontológicas que definen la constitución fundamental de la realidad humana no podrá considerarse adquirida más que cuando el sentido del ser en general haya sido fijado definitivamente. Por este motivo, se impondrá una repetición de los análisis existenciarios, una retoma sistemática de sus resultados, cuando se haya aclarado la significación temporal del ser. *Ésta, no obstante, ¿acaso no nos remitirá al ser del «Dasein» como a su fundamento?* Si el ser del *Dasein* está constituido esencialmente por la temporalidad, si ésta es el origen del tiempo, si el tiempo es el horizonte del ser, ¿no es la subordinación del ser del *Dasein* al sentido del ser en general más ambigua que nunca?

El maravilloso efecto bumerán de lo cuestionado sobre quien pregunta que se pone de manifiesto en la cuestión del ser no permite todavía resolver la dificultad fundamental que es inmanente a esta cuestión y que se relaciona con el problema de *la homogeneidad del ser*. Sólo cuando se haya aportado una respuesta decisiva a este problema podrán definirse de una manera rigurosa el lugar y el papel de la realidad humana en la cuestión del ser.

§ 7. *La problemática concerniente al ser del ego, interpretada como una problemática originaria y fundamental*

La inserción necesaria de la fenomenología del *ego* dentro del contexto constituido por la ontología universal no puede ponerse en cuestión más que si *es únicamente a partir de una elucidación del fenómeno central del ego como puede la ontología adquirir su dimensión fundamental.*

40. La evolución posterior de la doctrina no hará sino confirmar este punto de vista.

Y hay que entender además de una manera correcta la prelación de la problemática que apunta fenomenológicamente al ser del *ego*. Esta prelación no significa en absoluto que cierto ente (por ejemplo, el que dice «yo») deba ser preguntado en primer lugar respecto a su ser, al menos si ha de poderse despejar el sentido del ser en general. *Lo que está en cuestión, muy al contrario, y de una manera explícita, es la solidaridad del sentido del ser de la realidad humana con el del ser en general.* Si la problemática concerniente al ser del *ego* debe interpretarse como una problemática verdaderamente originaria y fundamental, es que el ser del *ego* no es homogéneo con «el ser en general», y esto no en un sentido restringido, como si quisiéramos decir simplemente con ello que el *ego* define otra «región del ser», diferente de aquella a la que pertenecen otros entes diversamente constituidos, sino en un sentido último, aunque todavía incomprensible para nosotros. El problema es saber si el primado de la analítica de la realidad humana es de orden metodológico o si debemos reconocerle una significación ontológica última.

La filosofía ¿ha sido capaz alguna vez de dar una interpretación positiva al hecho de que en Descartes la problemática del *ego cogito* surge en ausencia de cualquier contexto? ¿Se ha comprendido alguna vez la significación infinita de la identificación cartesiana de la certeza con la *verdad*? ¿Estaban claros en Descartes mismo estos temas fundamentales?[41] No es exacto que el sentido del ser del *ego* permanezca indeterminado en el cartesianismo. Por el contrario, se interpreta muy rápidamente como *ens creatum* el ser del *ego*, igual que el de todas las naturalezas simples, y se hace esto a la luz de las concepciones filosóficas y teológicas del pensamiento medieval, salido a su vez de la ontología griega[42]. El que tal determinación sea impropia ¿procede de que el ser del *ego* está sometido a una concepción errónea o insuficiente del ser en general? ¿No es más bien la idea de tal subordinación lo que es inadmisible? Y que el horizonte del ser en general se interprete como un horizonte «trascendental» no elimina la dificultad; por el contrario, vuelve más urgente su solución.

¿Cómo puede el *ego* volverse «fenómeno»? ¿No es a condición de someterse a un horizonte de visibilidad en y por el cual todas las cosas pueden volverse «visibles»? El poder que despliega tal horizonte, *la trascendencia, ¿no es acaso la condición del ser del ego?* Las presentes investigaciones se han emprendido para mostrar la necesidad de contestar negativamente a estas preguntas fundamentales. Lo que quieren finalmente aclarar es que, aunque él mismo sea *lo que realiza* la condición

41. Me permito subrayar la extraordinaria fuerza y originalidad de estas preguntas, que deberían haber sido planteadas por Heidegger mismo (pero no lo fueron) (N. del T.).

42. Cf. *SZ*, 24.

de posibilidad de todo fenómeno en general, *el modo* en que el *ego se vuelve fenómeno* es algo tan *fundamental* que no puede estar sometido a ninguna condición. El problema de la filosofía es el problema de la verdad. Ésta no es más que aquello que, en general, hace posible algo así como fenómenos. El problema de la verdad es más originario que el de la razón. El ser «real» y «verdadero» que ésta logra cada vez plantear sobre el trasfondo de un dato intuitivo determinado implica, como condición, aquello que precisamente hace posible la realización de tal dato. En tanto que es objeto de una posición racional, el *ego cogito* está subordinado a un horizonte de verdad. Su privilegio sólo tiene una significación limitada: es relativo al τέλος de la razón. Cómo y por qué, no obstante, el ser del *ego* es lo que debe conducir, y de una manera originaria, la problemática de la verdad, es algo que sólo puede comprenderse si este ser es interpretado como *lo que realiza en su cumplimiento mismo* toda verdad como tal. El ser del *ego* es la verdad[43]. No, ciertamente, esa verdad que no es posible más que por la trascendencia y como la obra misma de ésta, sino una verdad de más alto origen, más antigua, y sin la cual la propia trascendencia no existiría. A esa verdad, que no es diferente del *ego* mismo y que constituye su *ser* mismo, le damos el nombre de verdad originaria. Únicamente cuando es capaz de remontarse al origen, la problemática de la verdad se muestra idéntica a la del *ego*.

¿No es perder el sentido propio de la esencia identificarla con un ser real y determinado? La esencia sólo puede ser pensada correctamente por nosotros como la última condición de posibilidad de toda existencia. Ella es el fundamento, y lo es en un sentido ontológico. No puede, por consiguiente, ser identificada con una existencia particular, aun cuando ésta juegue un papel privilegiado en una cadena óntica. La verdad primera no puede significar la verdad de un contenido singular a partir del cual pudiéramos pretender deducir otras verdades. La realización (cuando menos problemática) de semejante deducción dejaría intacto el problema del fundamento. La verdad primera es una condición ontológica de posibilidad cuya significación es absolutamente universal. La posibilidad, entendida como la condición trascendental que precede, fundándola, toda efectividad, sea ésta del orden que sea, no es en sí misma, sin embargo, una pura posibilidad[44]. Se deja incorrectamente la problemática suspendida de un término totalmente indeterminado cuando, a la manera de Kant, uno no se preocupa por definir de forma

43. Naturalmente, se trata de la tesis central de la filosofía de Michel Henry, vista hasta el final de su obra en múltiples perspectivas (N. del T.).

44. Esta tesis, tan semejante al principio radical de la filosofía de Leibniz, es asimismo extraordinariamente decisiva, si se me permite subrayarlo. Henry la enuncia de mil maneras (N. del T.).

rigurosa el estatuto de la «condición de posibilidad de la experiencia». Instituir un análisis reflexivo esperando obtener por esta vía indirecta una determinación más honda de tal «condición» es un método del todo insuficiente. El término en el que desemboca así el pensamiento en su marcha regresiva no es más que una pura posibilidad que no merece el título de fundamento. Es una pura posibilidad, porque no es todavía más que la condición de una experiencia posible, no de una experiencia real. Es una posibilidad «vacía», porque tal condición se reduce a una estructura puramente formal, privada de todo contenido. Es, en fin, una posibilidad que no es estrictamente nada, porque el problema del ser de esta posibilidad, de su estatuto, ni siquiera se plantea nunca. En realidad, la condición de la experiencia es sólo un término establecido por el pensamiento reflexivo: algo que flota libremente como el mero correlato de una conciencia que busca un principio de explicación; es sólo, en última instancia, una hipótesis. Que tal condición se presente la mayoría de las veces bajo el título de «subjetividad» o de «subjetividad trascendental» es una afirmación misteriosa, sin ningún fundamento en la doctrina, y que, en ausencia de toda problemática relativa al ser de esta subjetividad, no tiene en definitiva ningún sentido[45].

¿No preserva, en cambio, la realidad de la esencia el pensamiento que piensa la esencia como el ser? La condición trascendental que desempeña respecto de todo ente el papel de fundamento ontológico no es una pura y simple posibilidad, algo virtual que por sí mismo aún no es nada. Si el ser es idéntico a la nada, sólo a la mirada del ente, sin embargo, esa nada no es «nada»[46]. Considerada en sí misma, la nada es una nada real. El ser no es un universal abstracto. *La posibilidad ontológica es la realidad absoluta*. Pero la afirmación de la realidad de la esencia ¿es algo más que la pura y simple *realización* de la esencia? Tal realización ¿acaso no depende de un acto de pensamiento del filósofo? ¿No debe considerarse una pura y simple «teoría»? El fundamento, si es algo más que una mera hipótesis metafísica, debe aún dar pruebas de su realidad, y hacerlo sin apelar a consideraciones o a teorías mediatas cuyo entramado siempre se supone que obedece a un vínculo lógico. El ser debe poder *mostrarse*. El método de la ontología es fenomenológico. Precisamente cuando aporta su ayuda a la ontología es cuando el método fenomenológico adquiere su significación filosófica decisiva. ¿Qué puede, en efecto, reclamar para sí,

45. Como ya ocurrió antes en un pasaje muy semejante del § 4, no es sólo Kant mismo quien resulta criticado, y ni siquiera el neokantismo –que conoció en la misma Francia un gran éxito todavía en la primera mitad del siglo XX–, sino también la vertiente del llamado espiritualismo francés más próxima al kantismo. Es imposible no pensar que Henry incluye en su crítica a su respetado maestro Jean Nabert (N. del T.).

46. De nuevo, *ce néant n'est «rien»*. En la siguiente frase, las dos veces *néant* (N. del T.).

y de manera imperativa y urgente, un modo de presentación explícita y el título de «fenómeno», sino lo que no se muestra desde el primer momento sino que la mayoría de las veces permanece oculto, a saber, el ser mismo, el objeto de la ontología? La filosofía está entonces en un apuro. La dificultad con la que choca puede expresarse formalmente de la manera siguiente: cómo puede volverse algo manifiesto la misma condición de posibilidad de toda manifestación. «La ontología, dice Heidegger, sólo es posible como fenomenología»[47]. Pero ¿puede el ser volverse alguna vez verdaderamente y en sí mismo un «fenómeno»?

Se despejarán muchos equívocos si tenemos presente que el tema de la ontología fenomenológica no está constituido en modo alguno por el contenido determinado y en cierto modo material de una manifestación cualquiera, sino que, muy al contrario, trata del «cómo» de esta manifestación y de toda manifestación posible en general. Lo que está en cuestión es, con toda evidencia, aquello que en un fenómeno hace precisamente de él *algo susceptible de aparecer*, sea lo que sea ese algo en su contenido determinado. Ahora bien, el ser, la condición de posibilidad de toda manifestación en general, no puede volverse «fenómeno» si entendemos por tal el contenido singular de una manifestación determinada. ¿Qué puede significar entonces el proyecto de una ontología fenomenológica? ¿Qué queremos decir exactamente cuando declaramos que el ser debe poder «volverse fenómeno»?

¿La cuestión de la realidad del fundamento está ligada a la de la posibilidad de que el ser se vuelva fenómeno? ¿Acaso no debemos, por el contrario, reconocer los derechos de un pensamiento que, al concebir la obra original del desvelamiento como una disimulación de aquello a partir de lo cual esta obra puede cumplirse cada vez, aun así no es dialéctico, sino que se apoya, por el contrario, en una experiencia efectiva cuyo sentido es revelar la estructura antinómica del fundamento? Si la esencia de éste se disimula en el acto mismo por el que él abre un horizonte de luz, es que a esta esencia le corresponde, por principio, no mostrarse. La esencia es real en tanto que funda la verdad, y sin embargo, ella misma no es la verdad, sino más bien una no-verdad más originaria. No obstante, el fenómeno remite siempre a esta no-verdad en tanto que él brilla sobre el fondo de una relación oscura. La ontología es todavía posible sobre una base fenomenológica. *Lo que está en cuestión es únicamente, pero de manera esencial, la posibilidad de un conocimiento absoluto*[48].

47. *SZ*, 35.

48. No el conocimiento, sino el afecto, es la Esencia, la Verdad, lo Absoluto, dirá luego Henry (N. del T.).

Que el fundamento sea, de hecho, de parte a parte, «fenómeno»; que sea la verdad, y lo sea en un sentido último y originario, no podrá comprenderse hasta que una elucidación radical del concepto de fenómeno haya conducido la problemática hasta la idea de *una revelación que no debe nada a la obra de la trascendencia*. La elucidación del concepto de fenómeno será la primera tarea de las presentes investigaciones. Su resultado será hacer comprender que la determinación del «fenómeno» como algo que se muestra en el horizonte de luz dentro del cual todo puede volverse visible en sí mismo, queda siendo de hecho unilateral. Ahora bien, la profunda insuficiencia de tal determinación ha regido casi toda la historia del pensamiento humano. La filosofía se levantará sobre una base nueva cuando sea capaz de circunscribir un «fenómeno» absolutamente original en esto: en que *el modo mismo conforme al cual se revela es irreducible al «cómo» de la manifestación de los fenómenos trascendentes*. Ahora bien, resulta que este modo, que designa el *cómo de una revelación*, la *manera* en que se cumple ésta, abstracción hecha de toda consideración referente al contenido, tiene también, y de forma paradójica, una significación material. *La revelación originaria es para ella misma su propio contenido. El «cómo» de esta revelación es un ser real*. Este fenómeno, o más bien esta manera de ser un fenómeno que no brilla en la luz universal; esta «manera» que es un ser concreto, es lo que se designará como «*ego*».

Aquello que permite a algo *ser manifestándose* es lo que llamamos un fundamento. Éste concierne, con toda evidencia, al modo de manifestación de algo que se manifiesta. Ahora bien, este modo de manifestación remite (si por «manifestación» designamos la obra o el producto de la trascendencia) a un modo de revelación más originario. La trascendencia descansa en la inmanencia. La verdad originaria es el verdadero fundamento. Ella es la condición ontológica de posibilidad de todos los fenómenos trascendentes, que funda en tanto que es el origen de la trascendencia. *Ella misma es, no obstante, un fenómeno*, pero lo es en un sentido irreducible: en tanto que es una revelación inmanente. El hecho de que el fundamento sea un «fenómeno» en el sentido de una «revelación» es *lo que confiere a este fundamento su realidad al darle el momento de la presencia*. Ésta, cuando concierne al origen, es tal que no está sometida a un horizonte de presencia y tampoco es el ser, a decir verdad nunca presente, del horizonte mismo. Esta presencia ontológica originaria, que escapa a las condiciones generales del ser, es la del *ego* mismo. El ser fenomenológico del *ego* es uno con la revelación originaria que se cumple en una esfera de inmanencia radical. La realidad del fundamento reposa en el carácter fenoménico de éste. Pero en tanto que este carácter se deriva de un modo de revelación estrictamente de-

terminado, la realidad del fundamento se encuentra, al mismo tiempo, perfectamente definida. *La realidad de la posibilidad ontológica es el ser del ego.*

Si el fundamento es él mismo un fenómeno, y lo es en sentido originario, se pone de manifiesto que la vía de acceso al fundamento no es otra que el fundamento mismo. *Lo que se mantiene, sin embargo, en esta identidad fundamental de su realidad y de un «alcanzar» esta realidad, es la vida misma*: es la vida trascendental del *ego* absoluto, en cuanto que ella es el último fundamento. El fundamento no es algo oscuro; no es ni la luz, que sólo se vuelve perceptible sobre la cosa que brilla en ella, ni la cosa misma, en cuanto «fenómeno trascendente»; sino una revelación *inmanente* que es una presencia a sí mismo, aunque tal presencia permanece «invisible». *Una revelación inmanente es una experiencia interna; reviste necesariamente una forma monádica. En la estructura eidética de la verdad originaria es donde arraiga la ipseidad del ego.* Una experiencia interna entendida en el sentido de una revelación originaria, que se cumple en una esfera de inmanencia radical, existe por sí misma, sin ningún contexto, sin el soporte de ningún ser exterior y «real»; ella misma es precisamente una «existencia» o, mejor dicho, la existencia misma, la existencia que conviene pensar como «realidad humana». Tal existencia no debe nada a la trascendencia; por el contrario, la precede y la hace posible. Más originaria que la verdad del ser es la verdad del hombre[49].

La interpretación de la esencia del fundamento como revelación originaria inmanente nos lleva a repensar la conexión esencial que une la ontología con la fenomenología. El modo de tratamiento fenomenológico que la ontología quiere aplicar con razón al problema del fundamento permanece de hecho totalmente indeterminado hasta que la

49. Los últimos párrafos han expuesto por primera vez con algún detalle, como es evidente, el fondo del pensamiento de Henry, que culmina en esta aparente paradoja, que se diría que devuelve la filosofía primera al psicologismo –naturalmente, no puede ser así. Por cierto, la explicitación de la *vida* y de su *ipseidad* se encuentra mucho más desarrollada en otros textos que en el presente, donde el análisis se concentra en el acceso a lo esencial, más que en su descripción pormenorizada.

Hacemos notar que la oposición entre *revelación* y *desvelamiento* es capital. La palabra *desvelamiento* es un neologismo indeseable, sobre todo cuando obliga a usar en español la forma *desvelar*, que resulta extremadamente chocante. Pero ocurre que el término castellano que habría que emplear es, precisamente, *revelar*; lo cual es imposible, puesto que, como se ve, Henry opone la revelación de la vida a sí misma en sí misma (la verdad originaria e inmanente) al trabajo de re-velar o, forzosamente dicho así, *des-velar* los entes en el horizonte de luz de la trascendencia.

Por otra parte, no deja de tener profundas intenciones morales, políticas y religiosas este nuevo referirse al *ser humano*, y no más al *Dasein*. Así ocurre también en la obra, paralela en muchos sentidos a ésta, pese a las grandes divergencias que saltan en seguida a la vista, de Emmanuel Levinas (N. del T.).

significación del concepto de fenómeno no se fija de manera decisiva. Más aún, este modo de tratamiento resulta ser esencialmente peligroso mientras la problemática sigue progresando a la luz de una concepción unilateral de «fenómeno». En la medida en que se interpreta a sí misma como «fenomenológica», la ontología entiende su tarea como una «elucidación». ¿Elucidar no significa acaso «hacer manifiesto», «sacar a la luz»? La elucidación recibe la significación de una realización intuitiva, de un progreso en la evidencia. Lo que necesita tal elucidación no puede ser efectivamente determinado, por otra parte, más que como «lo que no se muestra en un principio», sino que la mayoría de las veces permanece «oculto»[50]. De hecho, *el trabajo metodológico de la fenomenología se interpreta, de entrada, a la luz de una filosofía de la trascendencia*. La fenomenología recibe una significación radicalmente diferente cuando comprende que su tarea no es someter la realidad que elucidar –por ejemplo, el fundamento– a un tipo de manifestación unívoco, concebido como la verdad trascendental universal; sino que es preguntarse si no existe *otro modo de revelación* cuya toma en consideración es lo único que puede introducirnos en el problema del fundamento. La significación última de la fenomenología consiste en que es finalmente el descubrimiento de un «fenómeno» que es el fundamento mismo. Este «descubrimiento» tiene luego que entenderse correctamente, pues no significa un «sacar a la luz» algo que primitivamente estaría «oculto». Si tiene sentido decir que el fundamento es una revelación originaria, es porque la condición ontológica de posibilidad de toda presencia trascendente efectiva está presente a ella misma en el seno de una experiencia interna trascendental que, en rigor, no se puede ni «obtener» ni «perder». Querer «sacar a la luz» el fundamento es el colmo del absurdo ontológico. El *ego* no tiene que manifestarse en el medio del ser trascendente un día u otro, antes o después, en el curso de una historia, individual o universal, o en el seno del progreso de la filosofía, si es verdad que está ya de entrada presente a sí mismo, en el seno de una revelación que no debe nada al tiempo ni a la trascendencia, sino que se cumple en la esfera de inmanencia radical de la subjetividad absoluta[51].

Cabe preguntarse si sólo a condición de perder todo interés metodológico es susceptible la fenomenología de revestir esta significación ontológica última. ¿Por qué el fundamento debe sufrir el tratamiento de un método que se propone esencialmente sacar de la oscuridad,

50. *SZ*, 35.

51. Conviene notar que por primera vez *tiempo* y *trascendencia* aparecen asociados, en lo que constituye una de las tesis más espectaculares de la fenomenología de Henry –y más alejadas de Husserl, Heidegger y toda la anterior tradición fenomenológica– (N. del T.).

«aclarar», si a él por principio le corresponde revelarse? ¿En qué podrá consistir la progresión de una búsqueda que toma como su tema lo que ya de antemano está revelado tal como es en sí mismo? ¿Cómo puede legitimarse la necesidad de tal búsqueda que no es sino la filosofía misma? En realidad, el objetivo de este trabajo es mostrar que existe un *conocimiento absoluto* y que éste no es solidario de progreso alguno. En efecto, tal conocimiento no está ligado a un modo determinado de la existencia, no es privilegio de un momento. Es más bien el medio mismo de la existencia, la esencia de la vida. La «utilidad» de la filosofía no queda puesta en cuestión por el pensamiento que piensa la esencia de la vida como una revelación inmanente originaria. Lo más sencillo y «evidente» que hay sabemos desde hace mucho que es también lo más «difícil». Precisamente porque el fundamento es una revelación, es por lo que la filosofía es posible, y lo es en un sentido muy determinado: como filosofía fenomenológica. No hay ninguna necesidad, sin duda, de «elucidar» el ser del fundamento, pero el método fenomenológico no se reduce al proceso de la elucidación, y ésta debe dejar de entenderse en un sentido unilateral. *La fenomenología es más bien una crítica de toda revelación*, de sus diferentes formas y de sus condiciones fundamentales. En este sentido es en el que posee una significación universal.

Cuando se comprende correctamente, la tarea de la fenomenología aparece en toda su complejidad. *El problema de saber qué modo de tratamiento fenomenológico conviene aplicar al fundamento no es más que el de las relaciones de la filosofía con la vida.* La profundización de este problema, en el que se decide, desde luego, el fundamento de la filosofía, nos pone en presencia de dificultades extraordinarias, que convergen todas en la cuestión de la posibilidad de una «ciencia absolutamente subjetiva», ciencia de la que Husserl se creyó en posesión. La comprensión de estas dificultades conduce la reflexión a la idea de que si la filosofía es secundaria respecto de la vida, debe no obstante existir un modo de filosofar que no cause perjuicio a la esencia.

A tal modo de filosofar no se eleva el pensamiento hasta que es capaz de realizar, y ello de manera decisiva, la superación del intuicionismo. Ahora bien, la superación del intuicionismo no es efectiva mientras se presenta como una reflexión sobre las condiciones trascendentales que hacen posible la realización de una presencia en la intuición o en la evidencia, es decir, como una liberación del horizonte fenomenológico universal. Tampoco lo es cuando consiste en la integración de una filosofía de la intuición en una filosofía trascendental de la constitución. En los dos casos, y por diferentes que sean las vías en las que se adentra la reflexión filosófica, ésta permanece de hecho condicionada

exclusivamente por las preocupaciones de una problemática del objeto. A pesar de ciertas trasformaciones esenciales, la investigación permanece en realidad incapaz de franquear los límites que tenía cuando Kant le dio esa significación ontológica que tanto admiramos. Si la «crítica del paralogismo de la psicología racional» ha sido escogida para constituir el objeto de una destrucción ontológica que saca a la luz la ausencia de toda ontología de la subjetividad en el seno mismo de una problemática que pretende hacer del *ego* su tema explícito, es porque la significación de esta destrucción afecta, según creemos, al conjunto de la filosofía moderna. Los temas metafísicos de ésta resultan ser, a pesar de su aparente novedad, imperfecciones fundamentales que se vuelven particularmente visibles en la filosofía kantiana, pero que de hecho corrompen el pensamiento filosófico desde su origen helénico[52]. El *cogito* de Descartes o la filosofía de la existencia de Kierkegaard no desempeñan, en relación con la «cultura» moderna, el papel de un comienzo. Se corresponden, todo lo más, con momentos históricos en los que se «manifiesta» paradójicamente en la historia de la filosofía una corriente de pensamiento que la mayoría de las veces permanece subyacente, y ello por razones esenciales[53].

Estas razones se vuelven precisamente comprensibles para el pensamiento que, operando la superación radical del intuicionismo, se muestra capaz de poner en tela de juicio el primado ontológico de la trascendencia. A tal pensamiento se le concede avanzar por una región nueva y, por ello, conferir también a la ontología una nueva dimensión. La luz universal no es la morada de todos los fenómenos. Lo «invisible» es el modo de una revelación positiva y, a decir verdad, fundamental. La ambigüedad de una filosofía de la Noche se disuelve ante la mirada de la reflexión que distingue de la oscuridad que es *patrimonio* de la

52. Es prácticamente cierto que se alude a Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica* (N. del T.).

53. Se notará que, por el momento, sólo Descartes y Kierkegaard han sido mencionados como momentos de esta tradición filosófica subyacente, dentro de la cual se comprenderá luego, sobre todo, a Eckhart. Pero todo un libro inmediatamente anterior a éste se había dedicado a Maine de Biran, el antecedente al que prefiere referirse Henry. De hecho, aunque más ocultamente, Malebranche y, con más distancias, Schopenhauer y Novalis, ejercen también influencias parciales decisivas. Espinosa fue, por otra parte, el primer objeto de la exégesis filosófica de Henry, y no puede caber duda de que hay algunos acuerdos en las respectivas concepciones de lo Absoluto. Marx, en cambio, apareció fundamentalmente en el horizonte de Henry después de la redacción de estas bases de la ontología, aunque hay alusiones a él en las líneas siguientes. Por extraño que parezca, Henry insistía en no haber dependido de Bergson (por ejemplo, en reiteradas conversaciones con el traductor de este libro). La distancia respecto de Heidegger es enteramente compatible con una atención extrema a su obra, como sucede con Hegel. Por otra parte, no se puede entender el pensamiento de Henry sin tener en cuenta su profunda relación con todas las artes y con el goce deportivo y contemplativo de la naturaleza (N. del T.).

trascendencia, el primer estremecimiento interior del saber en que, más acá de la luz, éste se *revela* primeramente a sí mismo. Ahora bien, aunque el modo en que se cumple la manifestación de un fenómeno cualquiera es siempre trascendente respecto del contenido material de este fenómeno, ya no ocurre lo mismo en el caso del fenómeno originario de la revelación. Éste, entendido en el sentido de una manera de revelarse, en el sentido de un «cómo», es, sobre el trasfondo de su identidad esencial con él, coextensivo a su contenido. Toda manifestación es por principio inadecuada. Pero allí donde no hay trascendencia, tampoco hay finitud[54].

La esfera del conocimiento absoluto se halla rigurosamente definida. *El trabajo ontológico que desemboca en la determinación de esta esfera no es otro que el que permite a la reflexión plantear el problema del conocimiento de sí sobre una base correcta.* Mientras la filosofía permanece prisionera de la idea de un horizonte trascendente del conocimiento humano, *la relación del ego consigo mismo* no puede entenderse más que como un caso particular de la relación trascendental del ser-en-el-mundo. Una vez apartadas las interpretaciones falaces del ser que rigen por lo general la comprensión existencial de sí mismo, sigue en pie que, en el plano ontológico, el problema del ser del *ego* se subordina legítimamente al del sentido del ser en general, es decir, a la problemática de la trascendencia. La relación consigo mismo sólo puede producirse en la errancia[55]. El problema del conocimiento de sí se plantea sobre una base completamente nueva cuando, a la luz de la problemática de la inmanencia, este conocimiento deja de ser considerado como una «relación». La refutación de la trascendencia del *ego* desempeña respecto al conjunto de las tesis ontológicas que se ofrecen en estas investigaciones, el papel de una demostración *ad absurdum*. El concepto de alienación pierde toda significación ontológica cuando la problemática ha sacado a la luz la inmanencia trascendental del *ego* y cuando las relaciones de la subjetividad absoluta con el tiempo han sido definidas conforme al eidos de esta inmanencia. La comprensión de la significación existencial de la alienación humana exige que se establezca una distinción rigurosa entre el plano de la existencia y el de la ontología. Esta misma distinción, entendida en su relación con el proble-

54. Permítaseme marcar de nuevo las tesis más propiamente extraordinarias de la filosofía de Henry... (N. del T.).

55. Se ha vuelto corriente utilizar en las traducciones españolas (y francesas) de Heidegger este feo término, que traduce vagamente la πλάνη de los diálogos socráticos de Platón, o sea, la inconstancia, los continuos vaivenes y como vagabundeos de una opinión que, de esta forma, manifiesta su profunda no-verdad (su errar en el doble sentido de la palabra española) (N. del T.).

ma de la alienación, permite a la reflexión preparar el camino para una comprensión de la esencia de la libertad[56].

Arrancando la existencia del medio absoluto de la exterioridad, las presentes investigaciones quieren llamar la atención sobre el carácter «subjetivo» de esta existencia; nos invitan a preguntarnos si no conviene hoy volver a dar un sentido al concepto de «vida interior».

56. Los análisis a los que acabamos de aludir no han podido, como tampoco la destrucción ontológica del paralogismo de la psicología racional, encontrar un lugar en este libro; serán objeto de posteriores trabajos. [La primera tarea se cumple en el *Marx*; para la segunda, véase sobre todo el capítulo IV de *Genealogía del psicoanálisis*.]

SECCIÓN I

ELUCIDACIÓN DEL CONCEPTO DE FENÓMENO. EL MONISMO ONTOLÓGICO

§ 8. *La elucidación de la esencia del fenómeno, tarea central de la fenomenología*

La fenomenología es la ciencia de los fenómenos. Esto significa que es una descripción, anterior a toda teoría e independiente de todo presupuesto, de todo lo que se nos propone, en calidad de existente, en cualquier orden o cualquier ámbito. Comprendida como una descripción, la fenomenología implica el rechazo de toda hipótesis, de todo principio que tenga un valor unificador real o supuesto respecto a un grupo de conocimientos y, en última instancia, respecto a un sector de la realidad que encontraría en él una regla de inteligibilidad, incluso una condición necesaria de su existencia. La ciencia, es cierto, se preocupa por ir más allá de los hechos y por coordinarlos en sistemas de explicación. Pero en todos los casos, el elemento científico y el conjunto en que se integra remiten necesariamente a un dato fenomenológico sin el que no tendrían, en rigor, ningún sentido. Más aún, estos mismos elementos y sistemas sólo existen para nosotros como datos. Se yuxtaponen en el medio fenomenológico a la propia realidad que pretenden explicar. Ésta, por consiguiente, no puede ser reducida por completo; no más, por otra parte, de lo que puede ser reducida *la realidad científica misma*, bajo todas sus formas. Una vez puesto entre paréntesis su valor explicativo (pero subsistiendo como tal), las teorías penetran en nuestro entorno como datos. Como tales requieren ellas también la atención del fenomenólogo, que es capaz de describir las estructuras de sus configuraciones propias. La desconfianza que manifiesta la fenomenología respecto de las concepciones filosóficas o científicas se debe sólo al hecho de que, por lo general, nos enmascaran una realidad cuyos caracteres y cuyo *sentido* propio olvidan o tergiversan pensando explicarlos. Pero si se mira más de cerca, esta desconfianza no se puede discernir de una toma en consideración: es indicio de un trabajo positivo. Lo que se encuentra, en primer lugar y la mayoría de las veces, alterado por las teorías, es el sentido mismo del trabajo teórico y de sus productos. Es respecto de

la significación de los conjuntos constituidos en principios explicativos donde realiza la fenomenología ante todo su labor de preservación; el ser de los objetos científicos y de los grupos que constituyen es lo que ella restituye a su integridad confiriéndole un estatuto. La fenomenología es lo que defiende a la ciencia contra la tentación de ser una nueva metafísica, impidiéndole constituirse en realidad absoluta y operando, por el contrario, la inserción de los edificios y de los principios abstractos dentro del contexto de la experiencia humana. Si el objeto científico es *el mismo* que el objeto de esta experiencia, no es sólo porque remite necesariamente a un objeto de experiencia (sensible o no), sino también porque él mismo es un objeto de experiencia.

Si el concepto de fenomenología es fácil de captar en su significación negativa, en cuanto implica la puesta entre paréntesis de todas las interpretaciones y construcciones que el pensamiento teórico superpone a lo real hasta el punto de tomar sus propios productos por la realidad y de hipostasiarlos bajo una forma absoluta, su determinación positiva, precisamente porque apunta a introducirnos en el reino de la *positividad*, reclama análisis. Éste debe estar centrado en la idea de fenómeno, ya que, como ciencia de los fenómenos, la fenomenología pretende atenerse exclusivamente a lo que se manifiesta, precisamente tal como se manifiesta. Nosotros somos, decía Husserl, los verdaderos positivistas. Se trata aquí, desde luego, de recusar el empirismo y de reconocer, como fuente de derecho para el conocimiento, «no sólo la visión empírica, sino la visión en general, en cuanto conciencia donante originaria en todas sus formas»[1]. Cuando el elemento propiamente teórico del conocimiento se limita a expresar el dato intuitivo en significaciones que le corresponden rigurosamente, es cuando puede servir, como fundamento, para el desarrollo ulterior del conocimiento, y ser así lo que Husserl llama un «comienzo absoluto» o también un «principio». Porque se basa exactamente en lo que se muestra en sí mismo tal como es, el enunciado fenomenológico pretende tener un valor absoluto. Absoluto es, en efecto, lo manifiesto a que remite, en tanto justamente que es algo manifiesto. Lo que aparece es lo que no se puede recusar, lo que escapa a la reducción. Una ciencia verdaderamente positiva es entonces posible, en cuanto se refiere constantemente a tales algos manifiestos. Porque quiere fiarse de éstos y restituirles todas sus dimensiones, la fenomenología libera el fundamento sobre el que podrán ser restablecidos «en su antiguo derecho la metafísica y, al mismo tiempo, el ser y la vida, como datos absolutos»[2]. Y en otro lugar añade Scheler:

1. *Ideen I*, 66.
2. *Idole*, 8.

«Una filosofía fundada en la intuición fenomenológica de la esencia debe afirmar que el ser absoluto es conocible, de una manera evidente y adecuada, en cada esfera del mundo exterior e interior»[3].

Una filosofía que se apoya en el dato no elude por ello, ciertamente, el problema de la no-verdad. Pero posee el medio de sustituir la problemática tradicional del error por la problemática, más radical, de la ilusión, que justifica de hecho la apariencia, cuyo «contenido» es siempre «verdadero», pues la ilusión se deriva del traslado inadecuado de un *Sachverhalt* [situación][4] a una capa del ser que no es la suya. En cuanto al error, que no es, en resumidas cuentas, más que un caso particular de la ilusión, consiste en el establecimiento de una relación inadecuada entre un *Sachverhalt* pensado en el juicio y el *Sachverhalt* correspondiente presente en la intuición[5]. Pero el fenómeno del conocimiento remite siempre y en todos los casos a un dato, a un aparecer, a algo manifiesto, que desempeña el papel de último fundamento, y que se trata únicamente de comprender en su sentido propio y de situar en el plano de ser que le corresponde. Para esto basta con dejar aparecer la apariencia tal como aparece y leer simplemente lo que en ella está indicado.

La significación absoluta de la fenomenología se funda así en la presencia de la cosa, es decir, en su aparecer. Cuando se interpreta la fenomenología como una filosofía de la conciencia, esta significación absoluta se traduce en un dogmatismo de la intencionalidad, la cual, debido a que alcanza el ser mismo, es susceptible de proporcionar al «argumento ontológico» un fundamento real. Pero aunque la relación de la cosa con la conciencia hace de ella, en cuanto que es un dato fenomenológico, un absoluto, la significación de éste se muestra muy pronto relativa. Y es que toda apariencia como tal se rodea de una zona de sombra. El dato fenomenológico encierra en él unas implicaciones cuyo sentido es siempre remitir a algo que no está ahí. La significación de la fenomenología *considerada como método* ¿no es justamente, sin embargo, perseguir la elucidación de «lo que está 'implicado' por el sentido del *cogitatum* sin estar intuitivamente dado»[6]; extender así el reino del aparecer, es decir, el de la luz y la realidad, el de la racionalidad también, que encuentra en el aparecer su fundamento? Pero la realización del trabajo fenomenológico no puede, a pesar de su significación positiva, disipar por completo

3. *Idole*, 8.

4. Este término, muy habitual en la escuela de Brentano, la filosofía austríaca que lo siguió e incluso en Wittgenstein, designa en primer lugar el correlato objetivo de los actos de juicio. Preferimos la traducción inicial española, *situación [objetiva]*, como aparece en la versión de las *Investigaciones lógicas* por Morente y Gaos, y no el *estado de cosas*, que se ha vuelto ya corriente (y que refleja el equivalente inglés *state of affairs*) (N. del T.).

5. Cf. *Idole*, 25.

6. *MC*, 41.

la sombra que rodea al aparecer y que viene a poner en cuestión su carácter absoluto. No hay totalidad intuitiva, porque la elucidación de lo que está implicado en el dato aparente no puede proseguirse más que si este dato sacrifica su presencia al desarrollo ulterior del proceso fenomenológico. Y también se nos plantea esta pregunta: aquello a lo que remite el aparecer ¿es susceptible de darse a nosotros, a su vez, como aparecer? ¿O bien la finitud en virtud de la cual un aparencer exige *siempre* ser elucidado no remite a una finitud más esencial, en virtud de la cual esta elucidación no es, de hecho, posible *nunca*?[7]

En todo caso, la ley que prescribe poner en relación el aparecer con un proceso fenomenológico de explicitación permanece ajena a la conciencia natural para la que los apareceres se suceden; y permanece ajena también a la fenomenología mientras ésta no se comprende de otro modo que como un positivismo, aunque sea en ese sentido ampliado que restituye al poder de la visión la pluralidad de sus dimensiones fundamentales. Esta ley, en efecto, es la de la esencia, que no se toma en consideración en tanto el pensamiento se atiene a *lo que aparece* como a lo absoluto. Pero tal pensamiento permanece en el nivel de una interpretación ingenua y de algún modo pre-crítica de la fenomenología: utiliza un concepto de fenómeno que permanece en realidad sin elaborar. *¿Qué es, pues, en efecto, lo que hace posibles los fenómenos en el sentido del positivismo; qué es lo que funda la presencia para nosotros de lo que aparece, sino el acto mismo de aparecer, la esencia del fenómeno y de la presencia en cuanto tal?* Y mientras la conciencia natural se lamenta por el destino temporal del ser que adviene a ella, el pensamiento que se preocupa por la esencia comprende la necesidad de remontarse a la ley que rige este destino. Pues el contenido que nos aparece cada vez no es responsable de ese destino; lo sufre, más bien, como una ley ajena. Pero la *razón* que lo pone y afirma en el aparecer se le escapa, igual que la que lo arranca de la existencia. No es, a decir verdad, más que una única y misma razón, una única y misma ley, la que funda y suprime, y el contenido no la contiene.

La honda dependencia de *lo que aparece* respecto del acto de *aparecer* exige que éste constituya en adelante el tema de la problemática. Ésta apunta a la presencia de lo que está presente; se refiere a la esencia sobre cuyo fundamento todo lo que se nos da puede precisamente estar ahí para nosotros. Su objeto es el *modo de manifestación* de lo que se manifiesta; es, como decía ya Hegel comentando las religiones de la

7. A lo largo de estas páginas, *aparecer* traduce no un acto de la conciencia, sino su correlato objetivo, *apparence*. Esta última palabra francesa no porta, en su neutralidad, los matices peyorativos de nuestra *apariencia*. De ahí la versión que proponemos (N. del T.).

luz, «la mera manifestación». A tal objeto el pensamiento llega sólo cuando es capaz de sobrepasar la consideración del existente singular que se nos propone, para elevarse al ser de este existente, es decir, al acto de aparecer como tal. La crítica del positivismo significa que la fenomenología no puede confundirse con una descripción de orden óntico, por extenso que sea su campo, sino que no adquiere su significación propiamente filosófica mientras no se comprende en su designio ontológico, conforme al cual obra este rebasamiento del existente hacia la esencia que lo funda en su ser. La fenomenología es la ciencia de los fenómenos *en su realidad*. Su objeto no es el conjunto de los fenómenos, con sus estructuras y, por consiguiente, sus ámbitos específicos, sino la esencia del fenómeno como tal. La reducción fenomenológica no pretende salvar determinados contenidos considerados como «ciertos», mientras que otros quedarían desechados o suspendidos. La *realidad* que ella extrae como un fundamento irreducible no es un fenómeno privilegiado, sino la esencia omnipresente y universal de todo fenómeno como tal. Por esta razón, la *reducción fenomenológica es una con la reducción eidética* entendida en un sentido último[8]. La reducción es la liberación de la esencia, que no puede ser reducida y subsiste sola, como condición. La reducción nos introduce, pues, en la esfera de lo absoluto. Que la condición sea lo absoluto se deriva del hecho de que no es puesta por el análisis y simplemente pensada como necesaria. La condición es la esencia del fenómeno, el aparecer como tal, en su acto de aparecer. La verdad trascendental a la que nos introduce la reducción fenomenológica no es una realidad misteriosa = x: es la verdad misma, identificada con el ser, en tanto que «ser» y «verdad» no designan más que el aparecer como tal. El ser y la verdad son contemporáneos, dice Heidegger[9]. Esto significa que el hecho de aparecer es lo que confiere a todo el ser, y que la verdad, comprendida en un sentido primordial, no es sino este acto de aparecer considerado en y por sí mismo. A esta verdad, en tanto que es trascendental, podemos también llamarla la Forma. Es el elemento formal, propiamente ontológico, al que pertenece todo fenómeno justamente en tanto que es un «fenómeno». La insuficiencia

8. Por *reducción eidética* se entiende el paso del singular contingente a su esencia; y como la *reducción fenomenológica* no pasa sino del hecho de la vida o la conciencia, entendido «naturalizado», a su fenomenicidad pura, a su condición de *hecho trascendental*, en principio el resultado de la reducción eidética no es en absoluto el mismo que el de la fenomenológica. Pero como ahora Henry sostiene radicalmente que el hecho de aparecer es la esencia de lo que aparece, ya que funda la posibilidad de lo que aparece, tiene pleno sentido su tesis. Lo que aquí se distingue es una fenomenología de orden óntico (descripción pura eidética de fenómenos según sus regiones materiales) de la fenomenología radical, de orden ontológico (que no se ocupa con los fenómenos, sino con la fenomenicidad de todos ellos) (N. del T.).

9. Cf. *SZ*, 230.

del positivismo se debe a que no da cuenta de la *positividad* que presupone constantemente al describir los fenómenos sin haberse preguntado previamente por el ser fenoménico como tal.

En cuanto que se vincula a la esencia del fenómeno, la problemática que la fenomenología instituye debe entenderse en su significación absolutamente universal y fundamental. Mientras el error o, más exactamente, la ilusión es, al menos para el positivismo fenomenológico, un problema, la reflexión que apunta a la esencia del fenómeno halla en el examen de la «mera apariencia» una confirmación de su carácter absoluto. Pues la esencia es «el acto de aparecer que necesita incluso la apariencia para ser una mera apariencia»[10]. Error, ilusión, verdad (en un sentido racional) están co-determinados por un fundamento común. La verdad absoluta es lo que permite a la ilusión manifestarse, y la funda así en su *ser*. El error no está ni por un instante separado de lo absoluto. La inmanencia del saber absoluto en el seno del saber no verdadero es lo que nos permite responder a la pregunta de Hegel: ¿cómo puede el saber verdadero hacer la prueba de su verdad contra el saber no verdadero? ¿Se limitará a afirmar que él es el saber verdadero? «Con tal afirmación, señala Hegel, declararía, en efecto, que su fuerza reside en su ser, pero el saber no verdadero apela igualmente a este mismo hecho: que él es»[11]. Sin embargo, lo que falta al saber no verdadero para ser él también un saber verdadero y real, es comprender el sentido de su afirmación. Pues el hecho de que el saber no verdadero sea, es precisamente lo que hace de él un saber verdadero, en sentido absoluto. El saber es la manifestación y, como tal, la esencia. Porque es un saber, el saber no verdadero es también algo que se manifiesta; lleva en él, como su condición, el acto de manifestarse, es decir, la esencia. Al reflexionar sobre el acto de aparecer, sobre el hecho de que el mismo saber aparente aparece, la problemática que considera la esencia reduce a ella y se subordina los problemas segundos que conciernen a la «verdad» o el «error», a la «apariencia» o la «realidad», entendidos cada vez en un sentido particular. En cuanto a ella, posee un sentido universal: muestra que la realidad es justamente la realidad de la apariencia, del aparecer bajo todas sus formas y, por consiguiente, una realidad absoluta. Se eleva, pues, a la idea de la igualdad del saber verdadero y del saber no verdadero respecto del saber absoluto. El saber verdadero, por oposición al saber no verdadero, es verdadero sólo en un sentido segundo, pues igual que el sol brilla sobre los justos y sobre los injustos, la verdad comprendida en un sentido absoluto no hace distinción y, en su poder ontológico, promueve

10. *H*, 129.
11. *PhE*, I, 68.

a la existencia y protege por igual a la ilusión y la «realidad». Ella es la realidad absoluta, la verdad de lo verdadero y de lo no verdadero, el origen que aclara todo, el fundamento universal.

Es cierto que la conciencia natural olvida muy a menudo la esencia que le hace el don de la presencia, y que, por oposición a su saber aparente, podemos llamar saber verdadero o real al que reconoce la obra de la esencia. La fenomenología es precisamente el saber verdadero así entendido, en la medida en que, comprendida en su significación universal, procura ser el saber de la esencia. La fenomenología es la ciencia de la esencia del fenómeno. Porque comprende el ser como la esencia del fenómeno, puede decir Heidegger que la fenomenología es la ciencia del ser y, como tal, la ontología. Pues la fenomenología no consiste en absoluto en la aplicación de un método monótono a problemas diversos. Conviene distinguir aquí los problemas últimos de la fenomenología, que definen el campo de una fenomenología primera, por oposición a una fenomenología segunda, que se propone elucidar el sentido del ser en las diferentes regiones. Expresiones tales como «fenomenología del ser», «fenomenología del *ego*», «fenomenología del tiempo», son por sí mismas esencialmente ambiguas, ya que las disciplinas que indican corren el riesgo de encontrarse yuxtapuestas en nuestro espíritu con una fenomenología de las formas sociales o del objeto matemático, por ejemplo. Ahora bien, mientras que estas últimas investigaciones pertenecen manifiestamente al ámbito de una fenomenología segunda, se plantea, por el contrario, el problema de saber si la fenomenología del *ego* o del tiempo no son fenomenología entendida en un sentido primero. En ese caso, el *ego* y el tiempo no serían realidades del mismo orden que la sociedad o las matemáticas, *en el sentido de que, lejos de estar sometidas a la esencia, pertenecerían, por el contrario, a su estructura interna y entrarían así, como elementos constitutivos, en la definición inmanente de la verdad absoluta*.

Pero si tal cuestión no puede recibir respuesta hasta que no se haya esclarecido la esencia del fenómeno, lo que sí aparece muy claramente desde ahora es que el objeto de la fenomenología primera no puede serle exterior. *Le es, por el contrario, tan interior que ella se funda sobre él y encuentra en él su principio*. Este objeto es la esencia del fenómeno, y la fenomenología no es más que el obrar de esta esencia en cuanto que, sobre el fundamento de ella, apunta a una «elucidación», es decir, a una promoción y una realización en la presencia. La comprensión del vínculo que une a la fenomenología (en tanto que fenomenología primera) con su objeto se muestra, sin embargo, difícil. La fenomenología es, en efecto, el modo de tratamiento que queremos aplicar a la realidad, es decir, a la esencia. Es el «cómo» que nos indica la manera

de tratar lo que debe ser debatido por ella. Lo que debe ser debatido, sin embargo, no es sino el «cómo», la *manera* en que la realidad se manifiesta y debe manifestarse a nosotros. La realidad de lo real no es, en efecto, más que la manera en que lo real se manifiesta. «Ontología y fenomenología no son, dice Heidegger, dos disciplinas pertenecientes, una al lado de la otra, a la filosofía. Estos dos títulos caracterizan a la filosofía misma según el objeto y según el modo de su tratamiento»[12]. Pero en el caso que nos ocupa, el objeto es el modo de tratamiento mismo. La fenomenología es lo que nos da acceso al fenómeno comprendido en su realidad, es decir, al fenómeno en cuanto tal. Pero la vía de acceso al fenómeno es el fenómeno mismo. La fenomenología se nos propone como un medio: el medio de traer junto a nosotros la esencia concreta y verdadera, la esencia de la presencia, lo absoluto en cuanto que es la Parusía[13]. Pero el medio es lo absoluto mismo, puesto que el acto de traer junto a nosotros es la obra de la esencia, en cuanto que ella es la esencia de la presencia, la Parusía y lo absoluto. La fenomenología busca la Parusía de lo absoluto sobre el fundamento de lo absoluto entendido como la Parusía.

En cuanto que es la aplicación del método fenomenológico al problema de la esencia del fenómeno, la fenomenología se mueve en un círculo. Éste es el signo de su carácter absoluto. Este carácter absoluto de la problemática que ella instituye no significa que la fenomenología no tenga presupuestos. Por el contrario, admite un presupuesto fundamental en cuanto que este presupuesto es el fundamento mismo, lo absoluto. La fenomenología es una investigación que apunta a elucidar su propio fundamento, es una reflexión sobre sí misma. La fenomenología es su propio objeto.

Los problemas últimos de la fenomenología se refieren a la reflexión de la fenomenología sobre sí misma y sobre su fundamento. En la respuesta que se da a estos problemas últimos se decide el sentido de la fenomenología. Éste depende, en efecto, de la naturaleza del fundamento. *Cómo* puede la fenomenología entrar en relación con la esencia, es decir, con el *Cómo fundamental* conforme al cual la realidad se realiza haciéndose «fenómeno», depende evidentemente de la naturaleza del «Cómo». El problema de la esencia del fenómeno es primero respecto al de la elucidación. La fenomenología se deja guiar por su objeto. El Cómo de su acercamiento está subordinado al Cómo de la realidad a

12. *SZ*, 38.

13. Se recordará que esta palabra griega se traduce, parte por parte, al latín como *praesentia*. Y quizá se convenga en que el prurito de acercar a Hegel la temática de la fenomenología radical, como ocurre en este parágrafo, no es claro que haga ganar claridad a la investigación. De hecho, apenas avanza en este largo apartado (N. del T.).

la que se acerca, realidad que es el «Cómo» mismo. Es a fin de cuentas esta realidad la que sale a nuestro encuentro y nos ilumina. La manera en que esta realidad sale a nuestro encuentro ¿no debe regir la manera en que la acogemos y nos abrimos a ella? ¿O, más bien, no debe ser y no es necesariamente el cómo de nuestra acogida el mismo que el cómo de la venida a nosotros de lo absoluto? El ojo con el que lo absoluto nos mira es el mismo que aquel con el que nosotros miramos lo absoluto. Pero ¿cómo hay que entender este ojo que es lo absoluto mismo? ¿Cuál es la naturaleza de la visión? ¿Cuál es la esencia del fenómeno?

De esta cuestión permanecen pendientes todos los problemas, ya formulados o solamente vislumbrados, que conciernen a la fenomenología primera. La comprensión del vínculo que une la ontología y la fenomenología permanece indeterminada mientras el pensamiento no llega al interior de la estructura de la esencia. Puesto que permanece subordinado a una esencia no elucidada, el proyecto mismo de elucidar la esencia, que define ante todo la labor metodológica de la fenomenología, permanece incierto respecto a sí mismo, a su sentido y a su fundamento. Por supuesto que no nos dejamos detener por la objeción del círculo: la tarea de elucidación se emprende y se prosigue sin miedo a apartarse de la esencia, ya que, por el contrario, se confía a ella, y ya que de este modo la esencia acabará por hacerse transparente a sí misma en el seno de esta labor. A menos que sea voluntad de la esencia negarse a esta transparencia final y mantenerse definitivamente en el misterio. De todas formas, esta voluntad se pondrá de manifiesto, y la esencia será llevada ante sí misma. ¿Cómo deberá realizarse, por cierto, este poner la esencia en presencia de sí misma? La esencia comprendida como el poder ontológico que funda toda presencia no es, desde luego, ajena a la conciencia natural. En tanto que ésta es una conciencia, un estar-ahí o ser-ahí, el saber absoluto le es inmanente. Pero la captación temática de la esencia, el saber verdadero y real, es decir, el saber del saber absoluto comprendido en su absolutez, ¿consiste acaso en la representación de la esencia? Esto es posible sólo si la esencia misma consiste en la representación. ¿Y cómo habría que interpretar la naturaleza de ésta? Así pues, la comprensión de la relación de la esencia con ella misma depende en última instancia de la determinación de la estructura de la esencia. Esta determinación es lo único que puede decir si, finalmente, tal «relación» tiene sentido.

«En la esfera de lo psíquico, dice Husserl, no hay diferencia entre ser y apariencia»[14]. Pero esta afirmación, sobre la que se ha creído poder

14. *Logos*, 1913, citado por Scheler en *Idole*, 61.

fundar el carácter absoluto de la problemática fenomenológica en cuanto que apunta a la esfera inmanente de la conciencia, es de hecho una indicación extremadamente vaga mientras no se ha definido qué conviene entender por el hecho de aparecer. Igualmente, si se dice que hay en la esencia misma algo que no aparece, lo que no aparece o, para ser más exactos, el hecho de no aparecer, permanece tan indeterminado en su ser como la pura y simple manifestación, mientras ésta no es captada de una forma rigurosa en su esencia. Más aún, el hecho de no aparecer tiene sólo quizá una significación limitada, puramente negativa, si permanece en relación con un concepto no elaborado de la esencia fenoménica; pues sería posible que lo que está dado como no apareciendo sea sólo así ante la mirada de una concepción unilateral y, como tal, abstracta de la esencia. Llevar hasta el final la determinación de la esencia a fin de reconocerla en su carácter plenamente concreto es quizá sacar a la luz una Forma, un Cómo más fundamental, cuya ley confiere una presencia, aunque de otro orden, a lo que primitivamente se pensaba como «no apareciendo».

La determinación de la esencia debe igualmente proporcionarnos el marco ontológico para discutir la relación de esta esencia con el existente que encuentra en ella su fundamento. En efecto, esta determinación es lo único que puede decir si la superación del positivismo es, desde el punto de vista ontológico, definitiva e irrevocable; si la trasgresión del existente se opera irreversiblemente; y si la esencia que se adquiere en tal trasgresión puede encerrarse sobre sí misma, abstraerse de la determinación óntica, absolutizarse en esta abstracción y, no obstante, subsistir así, preservando su absolutez en su autonomía. De lo que se trata es de la manera de comprender el carácter concreto de la esencia y, finalmente, su absolutez.

La determinación de la estructura interna de la esencia es lo único susceptible, en fin, de delimitar el campo de los problemas últimos de la fenomenología. Sólo ella puede decir si la fenomenología del *ego* pertenece a este campo de los problemas primeros y en qué sentido.

La tarea de determinar la esencia del fenómeno aparece así como la tarea central de la fenomenología. Se nos impone, y lo hace de una manera tanto más urgente cuanto que la filosofía, desde siempre, ha planteado y resuelto sus problemas sobre el fundamento de una concepción no explicitada del fenómeno. La elucidación de la esencia del fenómeno mostrará que, cuando esta esencia ha constituido por fin el tema de una problemática explícita, ésta no ha hecho más que ratificar, llevándolos a lo absoluto, los presupuestos ontológicos que, desde el origen y casi ininterrumpidamente, han guiado pero también, y más aún, extraviado a la investigación y el pensamiento filosóficos.

§ 9. *La determinación unilateral de la esencia del fenómeno y el concepto de «distancia fenomenológica»*

En sus *Objeciones a las Meditaciones de Descartes*, Gassendi declara: «Considerando por qué y cómo puede ser que el ojo no se vea a sí mismo y que el entendimiento no se conciba, me ha venido a las mientes que nada actúa sobre sí mismo; pues, en efecto, la mano, o al menos la extremidad de la mano, no se golpea a sí misma, ni el pie se da un puntapié. Ahora bien, como, por otra parte, es necesario para tener conocimiento de una cosa que esta cosa actúe sobre la facultad que conoce, es decir, que envíe a ella su especie o que la informe y la llene con su imagen, es evidente que la facultad misma, al no estar fuera de sí, no puede trasmitir a sí misma su especie ni, por consiguiente, formar la noción de sí misma. ¿Y por qué pensáis que el ojo, que no se ve en sí mismo, se ve no obstante en un espejo? Sin duda, porque entre el ojo y el espejo hay un espacio, y el ojo actúa de la misma manera contra el espejo, enviando hacia él su imagen, que el espejo después actúa contra el ojo, enviando contra él su propia especie. Así pues, dadme un espejo contra el que actuéis del mismo modo y os aseguro que, al reflejar él contra vosotros vuestra propia especie, podréis entonces veros y conoceros a vosotros mismos, no en verdad con un conocimiento directo, pero por lo menos con un conocimiento reflejo; de otro modo, no cuento con que podáis tener ninguna noción o idea de vosotros mismos»[15]. El empirismo de Gassendi aparece en este texto sobredeterminado por concepciones heredadas de la filosofía escolástica y, por su medio, del pensamiento antiguo. Sin embargo, estas concepciones no constituyen el fondo del argumento dirigido aquí contra Descartes, y el empirismo no es a su vez más que una expresión posible del presupuesto ontológico fundamental, que, aunque no sea ni enunciado, ni aun percibido claramente, está no obstante en el centro de este argumento. Con todo, a este presupuesto ontológico, la teoría de las especies, la idea de la acción a distancia sobre las cosas y sobre sí, la del «espejo», en fin, no son ajenas, sino que más bien constituyen, para un pensamiento que todavía no ha sabido elevar a un plano ontológico la problemática que él instituye y que vive de «teorías», diversas maneras de expresar, precisamente a través de ellas, los presupuestos ontológicos últimos de los que estas teorías, a decir verdad, no se han separado nunca por completo. El que un único y mismo presupuesto se exprese a través de estas diversas teorías atestigua la *persistencia a través de la historia de un horizonte ontológico común* bajo un material filosófico variable; y el que tal horizonte

15. *AT*, VII, 292.

haya podido permanecer intacto hasta nuestros días a pesar de tantas revoluciones del pensamiento, y en particular a pesar de la revolución cartesiana –debido a que estas conmociones se han producido siempre en el interior y sobre el fondo de este horizonte, muy lejos de ponerlo en cuestión–, es lo que se manifiesta con evidencia si comparamos con el texto de Gassendi este otro en el que un autor contemporáneo, comentando la ontología moderna, se expresa en estos términos: «Para ver algo es necesario lo que llamamos *campo*. Yo sólo veo claramente este tintero, este libro, porque una cierta distancia me separa de ellos. Si los acerco a mis ojos, los percibo cada vez menos a medida que disminuye la distancia. Al final ya no veo nada. En cuanto a mi córnea, me está vedado para siempre verla. Puedo percibir su *imagen* en un cristal y su *estructura* en un tratado de anatomía. Pero lo que veo ya no es ella. Ciertamente, sigue pudiendo ser vista, pero únicamente por alguien distinto de mí, y porque ese alguien tiene campo. En resumen, el conocimiento inmediato es en realidad siempre mediato: se opera por medio de una distancia mínima. Ahora bien, es un hecho que el ser se conoce, por el hombre o por no importa qué conciencia. Por tanto, es necesario que el ser esté a distancia de él mismo...»[16].

El presupuesto, subyacente en el texto de Gassendi y que se pone de manifiesto con más claridad en la cita que acabo de aducir, está sólo vagamente esbozado, desde luego. La significación *ontológica* de este presupuesto se pone en cuestión en el mismo momento en que parece afirmarse, ya que la única precisión que se aporta a la naturaleza de la distancia puesta como condición del conocimiento del ser, tiende a confundir esta distancia con una distancia real, asimilable a una característica óntica del existente. En efecto, la córnea del ojo es lo que se comprende como el punto cero de esta distancia, de la que por otra parte se admite que puede ser más o menos grande. Además, la «distancia» interviene como una condición universal del conocimiento: se impone a éste, en su cumplimiento, con una necesidad de orden eidético. «El conocimiento inmediato es en realidad *siempre* mediato». Aquello de lo que la distancia es condición todavía no se piensa, es cierto, sino como conocimiento. Sin embargo, en el pensamiento del autor no se aporta ninguna restricción a la significación universal e eidética de la condición así definida: ésta no se limita en absoluto al solo fenómeno del conocimiento; lo que pretende definir es más bien la posibilidad misma de un «fenómeno» en general. Que éste, comprendido en su estructura ontológica universal, quede equivocadamente identificado con el conocimiento entendido en un sentido clásico, es precisamente una herencia del pensamiento clá-

16. L. Malverne, «La condition de l'être»: Rev. Mét. Mor. (enero 1949) 42.

sico. A lo que en definitiva se apunta, a pesar de las imperfecciones y las imprecisiones del análisis, es, pues, a la posibilidad ontológica y universal de un fenómeno en general: a la *esencia del fenómeno*. En cuanto que es pensada como la condición del fenómeno como tal, es decir, en tanto que es *identificada con la esencia de éste*, la distancia en cuestión merece ser llamada por nosotros «distancia fenomenológica». Sólo con el concepto de «distancia fenomenológica» nos elevamos al *presupuesto ontológico último* que subyace a los textos que acabamos de evocar.

Comprendido en su significación ontológica como la condición para que algo como un «fenómeno» se ofrezca a nosotros o, más exactamente, como la estructura misma de la fenomenalidad, el concepto de distancia fenomenológica debe evidentemente ser distinguido del de distancia espacial o «real». La distancia que separa las cosas o que nos separa de ellas es una distancia que podemos medir objetivamente, pero que existe ya antes de cualquier medida de este estilo, como distancia inmediatamente experimentada, que pertenece al mundo en torno. Sin embargo, esta distancia vivida en la experiencia perceptiva originaria se basa a su vez, igual que el espacio que viene a estructurar y al que pertenece, en una espacialidad más originaria, que no es sino el medio fenomenológico abierto primitivamente para que algo como un espacio pueda empezar a *manifestarse*. Esta espacialidad originaria es el fenómeno del mundo, el fenómeno de todos los fenómenos, *la visibilidad de éstos como tal*. El mundo, entendido en su mundanidad pura, es justamente esta visibilidad misma de la que todo toma la posibilidad de manifestarse y de ser así un «fenómeno». El mundo es la condición trascendental del espacio, ya que, como ha mostrado Heidegger, lejos de que el mundo se apoye en el espacio, es por el contrario el espacio el que se apoya en el mundo. Ahora bien, *el concepto de distancia fenomenológica no está ligado al espacio*, y en esto es en lo que difiere *fundamentalmente* de nuestro concepto ordinario de distancia. «Fundamentalmente», o sea, en tanto que pertenece al fundamento, a la mundanidad del mundo.

El concepto de distancia fenomenológica no está «ligado» sólo al del «mundo»: *el despliegue de esta distancia es lo mismo, en realidad, que el surgimiento del mundo en su pureza*[17]. Comprendido en su significación ontológica radical, el concepto de distancia fenomenológica vale como un título para la esencia. Pero esta significación ontológica sólo es salvaguardada y, ante todo, pensada, si el concepto de distancia

17. Obsérvese que, aunque de un modo bien diferente que en Heidegger, esta afirmación contiene ya los problemas radicales que Henry ha visto, sobre todo en su filosofía del cristianismo, en el concepto de la creación del mundo (N. del T.).

recibe, por oposición a toda idea de distancia espacial, la significación originaria de un poder. Las distancias en las que basamos el concepto que les corresponde habitualmente en nuestro espíritu, son distancias *halladas*. Halladas, por cierto, dentro de un campo que, antes de ser espacial, es un campo fenomenológico. Pero la distancia, en tanto que caracteriza ahora la extensión fenomenológica originaria y no espacial de este campo puro, no es a su vez distancia hallada. Antes bien, es el poder que nos permite hallar, es la obra originaria de la trascendencia que despliega el horizonte. Es el «alejamiento», pero entendido, como quiere Heidegger, «en un sentido activo y transitivo»[18]. Antes de concernir al ser-alejado o estar-alejado, la distancia es *lo que aleja*. Es lo que aleja, no como un comportamiento particular y determinado, por el que empujamos un objeto sobre la mesa o lanzamos una piedra en el campo. Dicho comportamiento, material o no, no es todavía, en efecto, más que un proceso de orden óntico. Presupone, como condición del acto de alejar que realiza cada vez, *un alejamiento más original*, a saber: el *acontecimiento ontológico que hace surgir el horizonte* hacia el cual y dentro del cual pueden tener lugar de hecho actos concretos de acercamiento o alejamiento. La distancia fenomenológica modela las lejanías originales; despliega el último horizonte de visibilidad dentro del cual puede todo hacerse visible para nosotros. Toda presencia es una presencia a partir del horizonte y sobre el fondo de éste. El horizonte despliega justamente el medio de la presencia, abre la *dimensión ontológica de la existencia*. La distancia fenomenológica es el poder ontológico que nos da acceso a las cosas; es este acceso mismo: un acceso en y por la lejanía.

Decimos de las cosas que nos son lejanas o cercanas y esta determinación varía correlativamente con las modalidades del comportamiento óntico real o virtual que nos vincula a ellas. Pero esta relación, con sus caracteres determinados cada vez, se apoya en una relación más original, que es obra de la lejanía. Proximidad y alejamiento son dos modalidades dentro de un alejamiento más fundamental que corresponde, como condición, a la estructura misma de la fenomenalidad. La esencia del fenómeno es el alejamiento mismo en tanto que alejamiento trascendental. Este alejamiento es la condición de toda presencia; constituye la proximidad, por otra parte variable, de las cosas, proximidad de la que el alejamiento del que hablamos habitualmente es sólo una modalidad. La proximidad, no entendida tampoco como una caracterización de orden óntico sino en su posibilidad ontológica, es decir, en su esencia misma, coincide con el alejamiento primitivo que es la obra de la esencia. Proxi-

18. *SZ*, 105.

midad y alejamiento son títulos equivalentes para la esencia del fenómeno considerada en su pureza; tomados juntos significan que la esencia de la presencia alberga de algún modo una antinomia interna, pero ésta es precisamente lo que confiere a la esencia su poder ontológico propio. El alejamiento es la condición de toda presencia, la presencia como tal. La lejanía es la esencia de la proximidad. «Así pues, puede decir Heidegger, el ser humano... es un ser de la lejanía. Únicamente por estas lejanías originales que él se forma en su trascendencia hacia todo lo existente, crece en el hombre la verdadera proximidad de las cosas»[19].

La comprensión del estatuto trascendental del alejamiento nos invita a reflexionar sobre el carácter no originario de la significación de los conceptos de «cercano» y «lejano» ya en uso en la filosofía clásica y retomados por Husserl en la fenomenología de la razón. Cuando estudia, por ejemplo en *Ideen*, la «proximidad» y el «alejamiento» del dato, o, en *Erfahrung und Urteil*[20], las diferencias de apariencia de los objetos según el «cerca» o el «lejos», así como, para cada objeto, su modo de pasar del «lejos» al «cerca», los caracteres fenomenológicos a los que está entonces apuntando no se refieren todavía, con toda evidencia, más que a los distintos *contenidos* del pensamiento. Lo que se dice cercano o lejano conforme a la manera en que se da según una serie de grados de claridad o de indistinción, es cada vez un contenido, ya se trate de un objeto empírico o ideal; mientras que la conciencia que obedece al τέλος de la evidencia procura recorrer esta serie de grados en el sentido que conduce a la claridad más grande posible para un contenido determinado. Cuando se alcanza este grado máximo de claridad, se dice que el objeto se encuentra en una «proximidad absoluta»[21]. En el plano ontológico, sin embargo, este concepto de proximidad absoluta no tiene, en rigor, ningún sentido. *La proximidad en cuanto tal es siempre absoluta, igual que es siempre absoluto el alejamiento, que es lo mismo que ella.* En la proximidad sólo hay grados en el momento en que deja de ser considerada en su significación ontológica –en cuanto pertenece, como estructura constitutiva, a la esencia de la fenomenalidad–, para pasar a ser una característica fenomenológica del ente mismo. Considerada como el poder ontológico que nos da acceso a los «fenómenos» y funda así el «conocimiento» en su posibilidad, la distancia fenomenológica no puede

19. *WG*, 111.

20. *Experiencia y juicio*, obra de Husserl redactada por su asistente Ludwig Landgrebe sobre textos de lecciones del filósofo y publicada en 1939, al poco de la muerte de éste. En ella se hace, sobre todo, un minucioso análisis de las estructuras de la sensibilidad, sobre cuya pasividad se va luego mostrando cómo actúa la espontaneidad creciente de las actividades del entendimiento (N. del T.).

21. *Ideen I*, 218.

decirse más o menos grande, y no tiene ningún sentido hablar de «distancia mínima». Cuando la distancia entre mi ojo y el objeto disminuye progresivamente, no se trata, evidentemente, más que de una distancia espacial. Cuando esta distancia se vuelve nula, ya no veo nada, nos dice Malverne. Pero *cuando yo digo que no veo nada, esta proposición, si tiene sentido, comenta una experiencia.* Que no veo ya nada es un hecho positivo, un «fenómeno». Para él, la esencia ha cumplido ya su labor: se ha desplegado una distancia que no es ciertamente ni espacial ni «real», sino que constituye más bien la realidad misma de lo real, la posibilidad de toda presencia como tal. Esta distancia fenomenológica trascendental se distingue así de la manera más neta de toda distancia espacial, ya que subsiste en su absolutez también allí donde la distancia espacial se vuelve nula, también allí donde la estructura del ser es tal que ya no tiene sentido hablar de distancia espacial. En el caso de las distancias que estructuran el mundo objetivo y, primordialmente, el mundo de la vida[22], está claro que pertenecen al ente intramundano como determinaciones ónticas. Justamente en la medida en que aparece como una determinación «categorial», para hablar como Heidegger, es decir, relativa al ente no-*Dasein*, la distancia es susceptible de una diferenciación; por el contrario, en tanto que es un «existenciario», es decir, que co-pertenece a la estructura ontológica de la esencia, lleva en ella esta característica eidética de ser siempre una distancia absoluta[23].

En tanto que distancia absoluta y trascendental, la distancia fenomenológica debe también ser distinguida en su concepto del de «distancia existencial», que caracteriza la proximidad mayor o menor en la que se mantienen para nosotros las cosas según el interés que les dedicamos. Esta proximidad no tiene ninguna relación con la proximidad espacial. Cosas muy alejadas de nosotros en el espacio pueden estarnos muy «próximas», y podemos hacernos «contemporáneos» de un acontecimiento que se produjo hace veinte siglos[24]. La distancia existencial está

22. Husserl llamaba en sus últimos años *Lebenswelt*, que solemos traducir, tanto en francés como en español, por «mundo de la vida» (aunque esta expresión no refleja hasta qué punto en la original aparecen imbricados mundo y vida), no al «mundo objetivo» de las cosas bien identificadas y ya preparadas para su categorización científica, sino al ámbito de inmediatez en el que nos movemos y que manejamos del modo más natural y primario. En buena medida, trataba así de responder Husserl a la noción heideggeriana de *mundo* (N. del T.).

23. Desde la primera traducción de *Ser y tiempo*, debida a José Gaos, acostumbramos a diferenciar en español *existenciario* de *existencial*. Lo *existenciario* es de orden ontológico (una posibilidad formal de la existencia), mientras que lo *existencial* es de orden óntico (o sea, el modo concreto en que realiza un *Dasein* un *existenciario*). Respectivamente, los términos alemanes son *existenzial* y *existenziell*. En el texto de Henry se pone esto mismo a continuación de manifiesto sobre el caso concreto de la distancia (N. del T.).

24. Se trata de una evidente alusión al modo en que Kierkegaard comprende el ser hoy discípulo de Cristo (cf. sobre todo, de este autor, sus *Migajas de filosofía*) (N. del T.).

ligada al Cuidado[25]. El Cuidado vive en el mundo en torno, pero de manera que nunca se cuida del mundo como tal, sino únicamente de lo que sucede dentro del mundo. Hay en el *Dasein*, dice Heidegger, una tendencia fundamental hacia lo cercano. Pero lo que está cerca de nosotros es siempre tal o cual contenido determinado, nunca la cercanía como tal. Por el contrario, la cercanía como tal es lo que está más lejos de nosotros, y no porque es *en sí* idéntica a la esencia original de lo lejano, sino porque nunca es *para nosotros* objeto de nuestro Cuidado. El objeto cada vez determinado de nuestro Cuidado disimula a nuestros ojos el medio ontológico en que aparece. La orientación cuidadosa al ser-alejado[26] nos oculta el alejamiento como tal.

El ser-alejado encuentra su fundamento, sin embargo, en el alejamiento mismo. Las distancias vividas, existenciales o espaciales, que jalonan nuestro mundo se dibujan sobre el fondo mismo del mundo como tal y descansan en él. Por más que caractericen al ente intramundano y le pertenezcan, el ser de este ente es el ser mismo del mundo. *Las determinaciones categoriales reposan en las estructuras existenciarias.* El ser trascendente, aunque nos enmascare todas las veces la obra de la trascendencia, recibe de ella, no obstante, todos sus caracteres ontológicos. Éstos son sólo, por supuesto, caracteres derivados, pero deben ser vinculados, y ello por principio, con la esencia de la que derivan. Cabe interpretar erróneamente la esencia comprendiéndola a partir de lo que sucede gracias a ella; cabe confundir el concepto trascendental del alejamiento con el del ser-alejado que surge para nosotros dentro de la lejanía original. *Sin embargo, al alejamiento original debe el ser-alejado ser lo que es.* El concepto no elaborado de distancia no es todavía sino el modo en que la conciencia natural y pre-filosófica se representa la condición del fenómeno, y esta representación no es aún un pensamiento. Sin embargo, con la ayuda de elementos que suponen la esencia y que encuentran en ella su fundamento es como el pensamiento se figura ésta. Por impropia que sea esta figura, no deja de ser significativa. La acción a distancia, la teoría de las especies, los conceptos de «reflejo» y de «imagen», el presupuesto de la distancia, no se refieren todavía más que a realidades o procesos de orden óntico. Pero éstos valen sólo como símbolos, y lo que simbolizan no les es homogéneo: *es su propio funda-*

25. La mayúscula indica que se trata de la traducción del término *Sorge*, de *Ser y tiempo*: el existenciario capital, en definitiva, puesto que existimos lanzados al futuro, cuidándonos de las posibilidades en maneras muy variadas (trabajando con las cosas, ocupándonos con las personas, y siempre, en todo ello, cuidándonos a nosotros mismos) (N. del T.).

26. O sea, el ente más o menos cercano-lejano. Para el francés, *étant* es una expresión mucho más forzada y desacostumbrada que nuestro *ente*. Muy pocas líneas más abajo se observará otro caso igual, que ya no hace falta resaltar (N. del T.).

mento. Se trata de hecho de circunscribir la esencia del fenómeno, y si el pensamiento filosófico tradicional se ha mostrado incapaz de situar y de mantener su problemática en un plano ontológico, su intención profunda debía, no obstante, resplandecer un día. Heidegger piensa lo mismo que Gassendi, pero lo piensa en su *verdad ontológica*.

§ 10. *La distancia fenomenológica y el desdoblamiento del ser: presencia y alienación*

El ser no es un fenómeno más que si está a distancia de sí mismo[27]. La obra de la distancia fenomenológica comprendida como un poder ontológico, como una distancia naturante y no simplemente naturada, es justamente instituir el intervalo gracias al cual el ser podrá aparecerse a sí mismo. La aparición, sobre el fondo de la distancia fenomenológica, del ser que aparece, la manifestación de este ser es idéntica con su existencia. Porque se funda en la distancia, la existencia del ser es diferente del ser mismo. Se distingue de él justamente como lo que está a distancia de sí mismo; es el ser mismo, si se quiere, pero a distancia de sí, en su no-coincidencia consigo; es el ser en la diferencia. Consideremos con Fichte la pared de la que decimos que «es». Lo que se mienta en el «es», a saber, el ser de la pared, «no es idéntico a ella... pero se distingue de esta pared como de algo independiente»[28]. Lo que distingue el ser de la pared misma, lo que los diferencia de una manera fundamental, es justamente la diferencia comprendida como la esencia que permite a la pared ser. El ser de la pared es la pared misma en la infinitud de la distancia que le confiere, con la condición fenoménica, la existencia misma. La existencia de la pared es el ser de la pared en tanto que este ser es puesto en una exterioridad radical respecto de sí mismo; es, para retomar la fuerte expresión de Fichte, «su ser fuera de su ser». Es cierto que la conciencia natural no tiene «tiempo de contemplar el 'es', que se le escapa por completo»; por el contrario, mentar éste de una manera temática en la conciencia filosófica, es verse llevado a establecer que «el 'es', respecto del ser, es inmediatamente la existencia»[29]. El ser debe existir, existe necesariamente. El argumento ontológico no es una prueba en el sentido corriente del término: consiste en la lectura de la condición fenoménica del ser. Esta condición fenoménica es justamente la existencia del ser; es, en tanto que ser fuera de su ser, el ser mismo del ser.

27. Hay que tomar de nuevo la precaución de saber que Henry se limita aquí a reproducir la doctrina de otros, el *monismo*, que será luego objeto capital de su crítica (N. del T.).
28. *VB*, 141.
29. *VB*, 142.

La existencia, que constituye de este modo el ser mismo del ser, no se solapa con el ser puro y simple, con el ser estable y absoluto. Se solapa tan poco con él que, antes bien, se distingue de él: está respecto a él en una exterioridad absoluta y, al haberse retirado de él en esta exterioridad, lo pone frente a ella como un ser estable. La existencia no es nada por sí misma, sino el acto de retirarse del ser y, nadificándose ante él, ponerlo frente a ella como otra existencia absoluta. «La existencia, dice Fichte, debe captarse, reconocerse y formarse como mera existencia y poner y formar frente a ella un ser absoluto del que ella misma no es más que la mera existencia: debe por su propio ser nadificarse frente a otra existencia absoluta; lo cual le proporciona precisamente el carácter de mera imagen, de representación... del ser»[30]. De este modo, la existencia es pensada como la mera imagen del ser o, si se prefiere, como su concepto; pues lo que se designa con el título de imagen no es, en lo que concierne al ser, más que su propia exterioridad respecto de sí. La imagen es el nombre de la existencia considerada como la manifestación del ser; es la forma del ser: lo que Fichte llama también el saber. La quinta Conferencia considera el «carácter del saber en general, que es sólo una mera imagen de un ser dado y que subsiste con independencia de aquél»[31]. Ya en la tercera Conferencia, Fichte había caracterizado al saber como «*la existencia absoluta o... la manifestación y la revelación del ser en su única forma posible*»[32].

El dualismo del ser y de su propia imagen, que acaba de ser pensado como la condición fenoménica del ser, no puede limitarse en su alcance; pertenece, por el contrario, a la propia definición de la estructura interna de la fenomenalidad y aparece, por tanto, como una prescripción de orden eidético, como una condición absolutamente universal, idéntica a la esencia de la manifestación como tal. A esta condición está sometido, por consiguiente, no sólo la pared del ejemplo, sino todo lo que aspira al título de fenómeno, todo lo que puede y quiere manifestarse: el ser mismo en tanto que su vocación más íntima es justamente la revelación de sí. El ser de Dios sería únicamente el *Ungrund*[33] no sólo más oscuro sino más abstracto, y, como tal, algo completamente irreal, si no se sometiera a su vez a las condiciones que abren y definen el campo de la existencia fenoménica y de la espiritualidad verdadera.

30. *VB*, 143.
31. *VB*, 166.
32. *VB*, 143-144; el subrayado es nuestro.
33. Literalmente, el In-fundamento, pero, más bien, el Fundamento sin fundamento o el Abismo. Se trata de una expresión frecuente en Schelling y en Hegel, que la toman de Jakob Böhme (quien seguramente se inspiró en las especulaciones gnósticas del siglo II sobre el *bythos* divino, como se presentan, sobre todo, en el libro I *adversus haereses* de san Ireneo) (N. del T.).

Ahora bien, para ser más exactos, Dios mismo no es algo que se someta a tales condiciones; si es la esencia misma de la espiritualidad, Él es lo mismo que estas condiciones, se confunde con ellas; Él es no sólo esta vocación de manifestarse y de realizarse en esta manifestación, sino el movimiento mismo que actualiza esta vocación, el poder que hace de ella algo real. La esencia de la divinidad es idéntica, por consiguiente, con la de este poder; lo pensado en los dos casos es la estructura interna de lo absoluto, es la esencia de la manifestación como tal. De este modo, las condiciones de la fenomenalidad encuentran en la descripción de la esencia divina, no el ejemplo particular aunque privilegiado de una realidad a la que ellas someterían y que estaría subsumida bajo ellas como bajo una regla general, sino su propia realidad, en tanto precisamente que ellas no son unas condiciones abstractas, sino las condiciones mismas de la realidad y, como tales, la propia realidad ontológica absoluta.

El comentario fichteano del principio del Evangelio de san Juan se sitúa en esta perspectiva: vale como una repetición de los presupuestos ontológicos que hemos evocado; repetición que, debido a que se coloca decididamente esta vez en el plano de lo absoluto, confiere a estos presupuestos un carácter decisivo. La definición de Dios como Verbo significa la comprensión del ser divino como existencia. El ser de Dios existe, se manifiesta, y lo hace conforme a las condiciones que constituyen la esencia de la manifestación, es decir, de hecho, la esencia de la propia divinidad. Que el ser de Dios existe significa, conforme a estas condiciones que constituyen su ser, que Dios se divide en virtud del dualismo del ser y la existencia; que el ser divino no puede ser puesto en el aparecer más que en la medida en que se pro-duce frente a él, nadificándose ante él, su propia imagen, que es la existencia y el saber de su ser mismo. La existencia de Dios, producida a partir de él como aquello que lo hace existir, constituye así la realidad del ser divino; es, como ser fuera de su ser, como imagen y como existencia, el ser mismo de este ser. El ser de Dios es existencia[34].

¿Cómo hay que entender, de una manera más precisa, la relación en Dios del ser y la existencia? La existencia de Dios no es ni exterior ni posterior a su ser. Esta «existencia que nosotros distinguimos... no es distinta de él», dice Fichte; es «primitiva»[35], tan primitiva como su ser. De modo que para Fichte, al igual que ya antes de él para Böhme, no podemos considerar el ser divino aparte del proceso por el que emerge

34. El término *producir* se toma prácticamente siempre en su sentido literal latino: *llevar fuera, sacar* (N. del T.).

35. *VB*, 187.

a la luz; el Padre no es disociable del Hijo al que engendra eternamente, y su ser es lo mismo que este engendramiento en el que se realiza. El Verbo, decía san Juan, está en Dios o, más bien, es Dios mismo. Lo que, sin embargo, se alega en la afirmación de la unidad del ser y la existencia, es únicamente que ésta está o habita bajo la forma del Logos en el ser originario del Padre; es su pertenencia a la estructura interna de lo absoluto. Pero esto no significa que esta estructura sea, sobre el fondo de la inmanencia en ella de la existencia, una estructura unitaria. La diferencia está tan poco suprimida en el seno de lo absoluto por la unidad en él del ser y la existencia, que más bien es puesta por esa unidad, y de una forma tan radical que sobre el fondo de esta unidad es como lo absoluto se halla entregado a la diferencia como a su esencia propia. Ciertamente, no cabe seguir distinguiendo en Dios su ser y su existencia: no cabe poner, por una parte, «el ser tal como es interiormente y en sí», y por otra, «la forma que toma por el hecho de que existe»[36]; ya que la existencia es el ser de este ser, y sin embargo, y por esta misma razón, debido a que la existencia es el ser de este ser, este ser divino se encuentra puesto fuera de él como un ser fuera de su ser. La unidad del ser y la existencia tiene como consecuencia la división del ser, su auto-separación de sí y, como dice Fichte, su expulsión fuera de sí. Lo que en el ser de Dios le es exterior, es decir, «todo lo que en el ser es una consecuencia de la existencia», es decir también, su «forma», en realidad no es en absoluto nada ajeno al ser de Dios: es el ser de Dios mismo en tanto que justamente él es, o sea, en tanto que existe. La *alienación es real no como algo exterior a lo absoluto, sino como constituyendo, por el contrario, su esencia misma*. Como inmanente a la vida interna del ser, o más bien como estructura misma de esta vida, es como la exterioridad se despliega y puede entonces dividir «el ser muerto en sí en un ser por así decirlo repetido dos veces, poniéndolo ante sí mismo»[37]. De esta manera, la existencia no es diferente del ser, sino lo que hace que este ser sea diferente de sí. Veamos cómo se expresa Fichte a propósito de este asunto: «El ser absoluto se presenta en su existencia... como esta independencia respecto de su ser íntimo propio; *no crea una libertad fuera de sí mismo, sino que es él mismo, en esta parte de la forma, esta libertad que le es propia fuera de sí mismo*, y en este aspecto es ciertamente diferente en su existencia de lo que es en su ser, y se expulsa de sí mismo para volver a entrar en sí con una vida nueva»[38].

36. *VB*, 220.
37. *VB*, 100.
38. *VB*, 224; el subrayado es nuestro.

Los análisis precedentes adquieren su significación ontológica concreta si estamos dispuestos a situarlos en el *marco fenomenológico* del que constituyen, a decir verdad, una definición. Conforme a ésta, se pone de manifiesto que el paso del ser-en-sí al ser-para-sí consiste en la posición del ser fuera de sí: es el paso del ser a lo exterior a sí; lo que se realiza en este paso es el ser-fuera-de-sí del ser-en-sí, y este ser-fuera-de-sí es el para-sí del ser-en-sí: su existencia. En este ser-fuera-de-sí, el ser-en-sí se vuelve otro, *se aliena, y en esta alienación se realizan las condiciones mismas de su manifestación. La alienación es la esencia de la manifestación.*

El ser que se manifiesta es el ser presente. *La esencia de la presencia es la alienación.* La presencia a sí del ser coincide con su separación de sí en el volverse otro; se constituye en el desdoblamiento del ser, desdoblamiento en el cual éste se aparece a sí mismo y entra así en la condición fenoménica de la presencia. «Toda 'presencia ante', dice Sartre, implica dualidad y, por tanto, separación». Y después: «la presencia del ser a sí mismo implica un despegarse del ser respecto de sí»[39]. Por último: «la presencia es una degradación inmediata de la coincidencia, pues supone la separación»[40].

Las condiciones que definen la posibilidad de una presencia y constituyen, por tanto, su esencia misma, poseen una significación universal y trascendental. Son condiciones que permanecen, por lo menos mientras se despliega y se mantiene entre nosotros algo así como el reino de una presencia. Hemos pensado estas condiciones bajo el epígrafe de «distancia fenomenológica»; ésta vale, por tanto, como una determinación eidética e insuperable del ser real: la «posibilidad de que un dato aparezca como dato» es «esta distancia *infranqueable y perpetuamente intacta,* de la que se puede discernir una presencia»[41]. Entendido en su significación existencial y trascendental, el concepto de distancia fenomenológica es idéntico al concepto originario y ontológicamente puro de alienación. *La alienación es insuperable.* El ser no existe y no se manifiesta más que como ser alienado. La realidad no es real más que en cuanto es a la vez ella misma y otra que sí misma. La alienación no es sólo una de tantas estructuras eidéticas: es la estructura misma de la esencia, en cuanto esencia absoluta. *La supresión de la alienación es una imposibilidad de orden eidético, y la idea de tal supresión constituye, desde el punto de vista ontológico, un absurdo.* La supresión de la alienación no podría, en efecto, ser algo y, como tal, un fenómeno

39. *EN*, 119.
40. *EN*, 120.
41. M. Dufrenne, *Heidegger et Kant*: Rev. Mét. Mor. (enero 1949) 16; el subrayado es nuestro.

positivo al que pudiera referirse el discurso que lo enuncia, más que si las condiciones de la realidad se encontraran realizadas en ella. Estas condiciones, sin embargo, se realizan sólo precisamente en el fenómeno originario y puro de la alienación. Si éste se encontrara efectivamente suprimido, esta supresión no sería nada, no existiría. Tal supresión no puede en realidad producirse más que sobre el fondo en ella de la alienación. Y esto no significa que, en esta supresión, el fenómeno de la alienación iría eliminándose poco a poco y de forma progresiva, como la distancia que separa al paseante de la meta se desvanece cuando ésta se alcanza. La alienación abre y define el campo del ser; es una estructura ontológica última. La supresión de la alienación no puede tener significación ontológica. La alienación es, más bien, puesta y mantenida en esa supresión como el fenómeno ontológico originario que la funda y la hace posible. El ser no existe más que como ser-otro, pero la vuelta de lo otro a lo mismo, o más bien la unidad que los vincula y que Fichte llama la vida, no suprime su dualidad sino que la presupone como su fundamento ontológico y fenoménico. «Esta segunda unidad en el interior de la dualidad *que no se suprime por ello sino que subsiste eternamente*, es justamente la vida»[42].

¿Qué puede significar la supresión de la alienación si no concierne al fenómeno ontológico que ha sido pensado bajo ese título? ¿Qué hay que entender por unidad de otro y mismo si la alteridad subsiste, y lo hace como la condición misma de esta unidad? Ésta es establecida como lo que vincula los términos separados, pero el vínculo que instituye no tiene nada que ver con un proceso cualquiera de orden óntico. La unidad de la que se trata aquí tiene una significación ontológica, igual que la diferencia que viene a abolir. Es *la unidad de la presencia*. La presencia es justamente lo que une. Porque la esencia de la presencia es inmanente en ellos como el poder ontológico originario que les confiere su poder propio, es por lo que nuestros sentidos nos unen a las cosas y nuestra mirada, por ejemplo, nos lleva allí, hasta el árbol que está en la colina. La unidad del hombre y el mundo es una unidad ontológica; suprime la alienación en tanto que es idéntica a la libertad, o sea, a la línea que nos une a las cosas. La esencia ontológica de esta unidad no es, sin embargo, más que la alienación. *La supresión de la alienación, de la que puede ser cuestión cuando uno se sitúa en el plano ontológico, es idéntica a esta alienación misma*. La diferencia es la esencia de la unidad. La esencia de la presencia que se piensa bajo el rubro de esta unidad recibe así una estructura bien determinada. *Es la esencia de una presencia que se obtiene por la mediación de la distancia fenomenoló-*

42. *VB*, 100; el subrayado es nuestro.

gica. La cercanía en la que esta presencia nos hace vivir es idéntica al alejamiento absoluto cuyo trabajo ontológico nos ha abierto un mundo. Es una cercanía en la lejanía. «Nos separamos sólo para estar más unidos, dice Hölderlin, para estar en una paz más divina con todas las cosas y con nosotros mismos»[43]. La unión de la que está hecha esta paz halla, no obstante, su principio en lo que separa; la presencia se obtiene sobre el fondo del desgarro y la división.

Así pues, la presencia del ser a sí mismo no es discernible de su distancia respecto de sí. La esencia de la presencia, al mismo tiempo que lo funda en su ser, prescribe al dato unos caracteres específicos conforme a los cuales aparece como otro en el medio de la alteridad. Lo que se nos da es, por eso mismo, lo que se nos quita. El ser está ahí para él como algo, sin embargo, que no es y de lo que lo separa, mientras *es*, una distancia infranqueable. Así se explica que el ser *presente* pueda, no obstante, ser *deseado* y que *este deseo sea vano*. Pues él es la esencia, y ésta, incapaz de superarse a sí misma, se encierra sobre sí, se encierra en ella misma, y, en la fría contemplación de sí misma, no se da a sí más que como aquello de lo que carece eternamente.

La presencia es el fundamento del conocimiento; es, como tal, el tema del conocimiento trascendental, del que se ocupa no de los objetos, sino de «nuestra manera de conocer los objetos en la medida en que ésta debe ser posible a priori». El ser de los objetos es, sin embargo, lo a priori mismo. Al prescribir a los objetos las condiciones de su posibilidad, lo a priori les confiere los caracteres que se derivan del querer de la esencia. Los objetos se manifiestan con estos caracteres como objetos separados que el conocimiento no puede nunca alcanzar si no es por la mediación de esta separación misma. El conocimiento es así «siempre conocimiento de lo que nosotros no somos, de lo que no logramos ser»[44]. El deseo de «conservar el beneficio de la presencia ante sí... sin sufrir sus inconvenientes de distancia de sí» queda siendo un «sueño»[45]. Para darse la presencia a sí mismo, el ser ha tenido que separarse de sí, y la voluntad de volverse a encontrar verdaderamente superando esta separación de otro modo que por su propia mediación no puede ser sino una «pasión inútil». El ser es el deseo de sí, su propia nostalgia[46].

43. *Ausgewählte Werke*, ed. Schwab, Stuttgart 1874, 284.

44. F. Alquié, *L'Être et le Néant de J.-P. Sartre*: Cahiers du Sud XXIII (1945) 654.

45. F. Jeanson, *Le problème moral et la pensé de Sartre*, Éditions du Myrte, Paris 1947, 233.

46. Es muy ilustrativo que Henry, que rechaza en definitiva absolutamente estas tesis, las haya ilustrado con el ejemplo de las conferencias de Fichte sobre la vida dichosa. La relación con lo teológico que sostenía el pensar de Fichte, sobre todo en su época de madurez, es muy semejante, como luego se verá, a la manera en que concibe Henry su propia relación con la religión (N. del T.).

§ 11. *El monismo ontológico y el problema de su superación: filosofía de la conciencia y filosofía del ser*

Los presupuestos ontológicos que se han expuesto y pensado como la condición de la fenomenalidad y como constituyendo por ello la *esencia del fenómeno*, se van a designar en adelante en este libro como «monismo ontológico». Tales presupuestos rigen, desde su origen en Grecia, el desarrollo del pensamiento occidental; indican la única dirección de búsqueda y hallazgo en la que algo puede mostrarse y, por consiguiente, puede ser encontrado por nosotros. La unicidad de esta dirección sólo puede ponerse en cuestión mediante una superación del monismo, y se plantea el problema de saber si tal superación tiene sentido; si, en todo caso, se ha intentado o esbozado alguna vez en el curso de la historia del pensamiento humano. Éste ha realizado muchos progresos, especialmente en los tiempos modernos. Sin embargo, si se mira de cerca, resulta que estos progresos se han desarrollado siempre dentro del horizonte ontológico trazado por el monismo y que su resultado más notable no ha sido, en la ontología contemporánea, sino la liberación de este horizonte, llevado por fin a la claridad del concepto y pensado ahora como «el horizonte del ser»[47]. Con éste, no obstante, lo que se prescribe al cumplimiento de la experiencia es una forma exclusiva y que determina, de modo insuperable, el marco, el sentido y la naturaleza de nuestra relación con el ser.

Desde hace mucho tiempo, sin embargo, y, en todo caso, desde el alba y el advenimiento de la filosofía moderna, ¿no se ha pensado y puesto de manifiesto otra forma original del ser? La filosofía de la conciencia, a través de sus imperfecciones y cualesquiera que sean éstas, ¿no ha consistido precisamente en *la apertura de otra dimensión de existencia y de esencia*? ¿No ha indicado al hombre que para él y en él surgía otra región de experiencia, otro modo de la realidad, y esto en un sentido ontológico?[48]

Desde el momento en que el pensamiento se muestra capaz de conferir a la problemática que él ha suscitado un carácter y un alcance de orden ontológico, las oposiciones aparentes que pretendían servir de

47. Tal es la clave de la deuda de Henry con Heidegger. En cuanto al fondo de la doctrina, el *monismo* está entendido por Henry como el secreto no sólo del olvido de la *diferencia ontológica*, sino incluso del ensayo de superación de ella que se encuentra en el trabajo de Heidegger (N. del T.).

48. En ello estriba el gran mérito de Descartes, aunque este filósofo haya errado al desarrollar su descubrimiento esencial, dando así lugar al arco entero de la metafísica moderna, que no ha salido del *monismo* más que en contadas ocasiones y no con absoluta consecuencia. En la interpretación de Descartes, Henry coincide con Franz Brentano (y, en definitiva, con Maine de Biran). Me permito remitir sobre este problema al capítulo que dedico a Descartes en mi reciente libro, en esta misma colección, *Descartes y herederos* (N. del T.).

indicios y trazar de alguna manera, en el campo de la investigación, líneas que demarcaran la reflexión ulterior, se borran; su significación aparece, en todo caso, como algo que debe ponerse en cuestión y, muy a menudo, resulta ser nula. La oposición entre la conciencia y el ser, que parece dominar la historia del pensamiento filosófico, no puede mantenerse de hecho más que en un plano prefilosófico y precrítico. No ha podido salir a la luz, justamente, más que porque por lo menos uno de los términos entre los que pretendía establecerse permanecía sumido, en cuanto a su concepto, en una profunda indeterminación. La filosofía del ser encuentra su origen en la ontología griega, pero, como ha observado Heidegger, ésta sigue siendo muy a menudo ingenua al considerar el ente tal como se ofrece a nosotros y tomar por obvio su estar-dado, en lugar de considerarlo en y por sí mismo, y de preguntarse decididamente por él. Con esta pregunta, por el contrario, el pensamiento eleva a la categoría de problema aquello que hace posible en su ser al ente al que tenemos acceso cada vez; elimina la «ambigüedad» del término ente, que quiere decir a la vez una cosa y su entidad (esencia), y que, por tanto, es también «ontológico». «El griego ὄν, 'ente', dice también Heidegger, oculta en sí una esencia propia de entidad»[49]. Tomar en consideración esta esencia es hacer la división, en el ente mismo, entre lo que es óntico y lo que sigue siendo ontológico. Con esta disociación, el concepto de ser sale de su indeterminación prefilosófica, deja de designar indistintamente, como hace con demasiada frecuencia en la historia de la filosofía y todavía en Sartre, el ente y su fundamento ontológico, para referirse explícita y exclusivamente a este último. La oposición del ser y el ente surge en el mismo momento en que la problemática conquista su significación ontológica.

Cuando el concepto de ser ha recibido su determinación ontológica propia, el problema de su relación con el concepto antitético de conciencia puede plantearse sobre una base filosófica. La oposición, clásica desde Descartes, entre la conciencia y la cosa, ¿puede solaparse, como ha sucedido a menudo, con la de la conciencia y el ser? ¿No es evidente, por el contrario, que el análisis filosófico de la «cosa» cae bajo la misma dialéctica y obedece a las mismas prescripciones que el del ente? La cosa, que no es más que el ente, requiere el mismo fundamento ontológico: una esencia de la cosa, la coseidad como tal. La cosa comprendida en su unidad con la esencia que la funda, ¿sigue siendo para la conciencia un término antitético, o acaso *la conciencia no es precisamente la coseidad misma de la cosa y, como tal, la esencia de ésta? En realidad, no es al ser a lo que se opone, en su concepto, la conciencia, sino al ente.*

49. *H*, 161.

La conciencia recibe, igual que el ser, la significación de ser la esencia y el fundamento. La oposición entre la conciencia y la cosa es la misma que la del ser y el ente. El advenimiento del idealismo moderno disimula de hecho la aparición en la historia del pensamiento de un modo nuevo y propiamente filosófico de preguntar: el que, al preguntarse por la condición de posibilidad de la cosa, propone así a la reflexión, como su objeto propio, *la elucidación de la esfera ontológica de la existencia*. Esta existencia, comprendida como la condición ontológica de posibilidad de la cosa, es de esta manera la existencia del ente sobre el que meditaba el pensamiento antiguo sin preguntarse, no obstante, por esta existencia como tal. Al llevar al estado de problema la esencia de lo que la ontología griega tomaba de forma prefilosófica por el ser mismo, la filosofía de la conciencia aparece como el cumplimiento de la filosofía antigua del ser; es un final y no un comienzo. Coincide con la ontología contemporánea, que ha sabido precisamente proporcionar como tema a su investigación la condición ontológica de posibilidad del ente y comprender esta condición como el medio ontológico de la verdad.

La conexión de la filosofía de la conciencia con el problema de la verdad entendido en su significación ontológica universal reside en el hecho de que el concepto de conciencia es el elemento con cuya ayuda la filosofía moderna piensa la posibilidad que tiene la cosa de manifestarse: la *esencia de la manifestación como tal*. Antes de decaer, en efecto, al rango de un ente simplemente privilegiado, como testimonia la oposición establecida entre ella y la totalidad del ente que le es «exterior», la conciencia interviene primero en el designio ontológico de un pensamiento que se pregunta acerca del poder que confiere al ente *su condición de fenómeno para nosotros*. Si el concepto ontológico del ser designa la esencia de la manifestación, la existencia, si ésta es la «forma» del ser, si el ser es esta forma misma, la conciencia no es sino esta forma, es decir, la existencia misma, la manifestación como tal. Que la «*conciencia sea la existencia absoluta o la manifestación y la revelación del ser en su única forma posible*», es lo que afirma Fichte explícitamente[50]. Por consiguiente, no podría establecerse una oposición *en el plano ontológico* entre los conceptos de ser y conciencia más que si el modo puro de manifestación al que remiten debiera ser considerado por nosotros como diferente en los dos casos. Sería preciso que el modo de manifestación pensado bajo la denominación de conciencia no fuera el mismo que el que constituye la existencia que es la esencia del ser. De hecho, Fichte piensa *el mismo poder ontológico de manifestación* bajo los títulos, para él equivalentes, de existencia, forma, representación, manifestación, re-

50. *VB*, 143-144; el subrayado es nuestro.

velación, imagen, *conciencia* y *ser en sentido filosófico*, es decir, en el sentido que tiene el verbo ser en la expresión «la pared *es*». Este poder ontológico de manifestación consiste, como hemos visto, en el proceso por el que el ser se divide y se separa de sí a fin de existir, es decir, de manifestarse a sí mismo. A la existencia fenoménica que se realiza *en tal proceso*, Fichte le da explícitamente el nombre de conciencia. Esta conciencia, que surge en un proceso ontológico determinado, tiene, en consecuencia, los caracteres ontológicos que le confiere el proceso del que se deriva, y estos caracteres son los mismos que los de la imagen o la representación, que advienen también dentro de semejante proceso y que no son, a decir verdad, sino la conciencia: «La existencia –decía Fichte en un texto que hemos citado, pero que restablecemos ahora en su integridad– debe por su propio ser nadificarse ante otra existencia absoluta; lo que le da justamente el carácter de simple imagen, de representación *o de conciencia* del ser»[51]. La conciencia no es, pues, una forma de existencia distinta de la que surge en el desgarro interno del ser; es más bien esta existencia misma, esta forma sola y única de toda manifestación posible. «La *conciencia* del ser, única forma y único modo posible de la *existencia* del ser, es por consiguiente ella misma, de manera totalmente inmediata, pura y absolutamente, esta existencia del ser»[52].

La conciencia designa la esencia de la manifestación interpretada según los presupuestos ontológicos fundamentales del monismo. Por esta razón, porque se identifica con el proceso de autodesgarro y de separación de sí del ser, la conciencia es presentada siempre, en su obra y en su devenir, como un acto de *separarse del ser*, de *elevarse por encima* de él, de *tomar distancia* respecto de él, de *oponerse* a él. El surgimiento de la conciencia aparece así en su contemporaneidad con el despliegue de una distancia, con el cumplimiento de la división, de la separación, de la oposición a sí mismo. División, separación, oposición, sin embargo, eran precisamente *las condiciones de la fenomenalidad en el monismo ontológico*. Todas estas condiciones, que son una sola, se refieren de hecho, como otras tantas denominaciones distintas pero equivalentes, al mismo fenómeno de la alienación pensado como el acontecimiento fundamental que abre la dimensión del ser y la existencia. *La conciencia no es más que la alienación del ser, es decir, el ser como tal*. El hacerse otro del ser es idéntico a su surgimiento en la condición fenoménica de la presencia. *Esta dimensión fenoménica de la presencia es la conciencia misma*. Porque lo absoluto no conoce aún esta división interna con uno mismo que constituye la conciencia es por lo que permanece, en

51. *VB*, 143; el subrayado es nuestro.
52. *Ibid.*

Schelling, privado de ella. «Él no es más que la identidad absoluta en la que no hay dualidad y que, precisamente porque *la dualidad es la condición de toda conciencia*, no puede nunca llegar a la conciencia». El «término supremo... que *se divide para aparecer*»[53] no logra, pues, la condición de la existencia fenoménica y conciente hasta que no acepta abandonarse a la obra de la alteridad y la división. La historia será precisamente el movimiento por el que lo absoluto se manifiesta conforme a las condiciones que le prescribe la esencia de la manifestación interpretada según los presupuestos del monismo. La historia, dice Schelling, es «una manifestación nunca acabada de este absoluto que *se divide en la conciencia, es decir, sólo para aparecer*»[54].

La identificación del concepto de conciencia con la concepción monista de la esencia de la manifestación es, de nuevo, lo que lleva a Schelling a establecer, en el *Sistema del idealismo trascendental*, una oposición irreducible entre la inteligencia y la acción, o como también dice él, la producción; oposición cuya irreducibilidad se debe precisamente a *la comprensión de la oposición como esencia de la manifestación y de la conciencia*. Para que se instituya y se salvaguarde tal oposición, y con ella la existencia conciente, la inteligencia debe desprenderse y separarse de su acción; el intervalo que ahonda esta oposición constituye el medio fenomenológico donde puede surgir la acción y establecerse como algo conciente y objetivo. «La inteligencia, dice Schelling, debe desprenderse totalmente de la producción para que la conciencia pueda nacer»[55]. Y también: «Mientras la inteligencia no difiere de su acción, no es posible ninguna conciencia de ella»[56]. La inteligencia y la acción no constituyen, a ojos de Schelling, dos realidades diferentes y originariamente separadas; no son en lo absoluto más que una sola y misma cosa; la inteligencia no se opone a la acción, sino a «*su acción*», es decir, *a ella misma* en cuanto activa; pero, justamente, esta separación *respecto de sí* es la condición de la fenomenalidad: una condición primitiva que hace entonces que surjan como dos términos *aparentemente* diferentes la inteligencia y la acción, y lo hace para que la conciencia pueda nacer. La inteligencia no es, a decir verdad, sino la conciencia de la acción, es decir, de hecho la acción misma en su oposición fenoménica a sí misma.

Ya el pensamiento de Böhme estaba por completo dirigido por la idea de una oposición y una diferenciación interiores a la vida de lo absoluto y constitutivas de esta vida en cuanto que ella no es precisamente más que una promoción a la luz de la manifestación. La *Schiedlichkeit*

53. *IT*, 333-334; el subrayado es nuestro.
54. *Ibid.*; el subrayado es nuestro.
55. *IT*, 205.
56. *IT*, 212.

[el estar escindida] es la condición de la conciencia. El concepto de conciencia es pensado por Böhme en su solidaridad con los conceptos de alteridad, espejo, desdoblamiento, es decir, en su unidad con el proceso ontológico de la división interna del ser. Esta división es presentada como la condición de la visión con la que se identifica el conocimiento, es decir, de hecho, la conciencia y la existencia fenoménica. La interpretación del concepto de conciencia a partir del desdoblamiento por el que el ser se ofrece como espectáculo a sí mismo y puede así percibirse y conocerse, no se manifiesta sólo, bajo la influencia de Böhme, en el *Sistema del idealismo trascendental*: domina de hecho toda la obra posterior de Schelling y, sobre todo, su última filosofía. Los grandes fenómenos humanos (por ejemplo, el nacimiento y el desarrollo de la mitología) o divinos (por ejemplo, la creación) se interpretan ahí de hecho en función de la necesidad de un advenimiento de la conciencia, advenimiento que se piensa siempre, a partir del fenómeno central de la alienación, como una división y una separación. «Esta separación, podrá decir un comentador, esta *Scheidung* [escisión], ¿acaso no es la condición de todo conocimiento conciente?»[57].

Sin embargo, la interpretación de la esencia de la conciencia a partir de una concepción monista del modo de manifestación de la realidad está muy lejos de presentarse únicamente dentro de una corriente determinada del pensamiento filosófico. No sólo en los postkantianos, y sobre todo en Hegel[58], se identifica la conciencia en su concepto con el fenómeno ontológico de la alienación del ser y su oposición a sí mismo: esta concepción domina de hecho el conjunto de la filosofía de la conciencia[59], y encuentra su ilustración, a la vez que su formulación más general, en *la comprensión de la esencia de la conciencia como «representación»*. La representación designa un modo de la presencia. Representarse significa hacerse presente. La representación es siempre la representación de algo; implica un algo representado que ella tiene precisamente por misión volver presente. Conviene, pues, distinguir la representación entendida como un acto de hacerse presente y, por otra parte, la realidad que alcanza la presencia dentro de tal acto, o sea, lo representado como tal. Lo representado es algo óntico; la representación, que significa la presencia como tal, se refiere, en cambio, a un proceso ontológico. *El proceso en el que se basa la representación en cuanto que designa la*

57. V. Jankélévitch, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*.

58. Cf. *infra*, Apéndice.

59. La distinguimos, por ejemplo, en Sartre, cuando ve en la «ruptura del ser idéntico», en «la distancia del ser respecto de sí mismo», «la aparición de la presencia a sí o conciencia» (*EN*, 714).

esencia de la presencia es el proceso ontológico de la alienación. La representación es una presentación que implica un redoblamiento. Este redoblamiento halla su fundamento en el desdoblamiento oponente por el que el ser se separa de sí para percibirse a sí mismo y, precisamente, para «representarse»[60]. La presencia que surge en este desdoblamiento oponente es la existencia de Fichte, que, por esta razón, se comprende como representación. «La existencia, decía Fichte, debe por su propio ser nadificarse frente a otra existencia absoluta; *lo que proporciona justamente* el carácter de simple imagen, de *representación* o de conciencia del ser»[61]. «La existencia del ser, dice también Fichte, es la *conciencia o la representación del ser*»[62]. La asimilación de la conciencia a la representación no es accidental: se basa en la comunidad de esencia que se manifiesta tras los conceptos de «conciencia» y de «representación» desde el momento en que queremos captarlos en su significación ontológica. La voluntad de captar la esencia de la conciencia conduce al pensamiento ante el proceso ontológico que confiere a esta esencia su estructura propia, y *precisamente cuando se comprende a partir de esta su esencia es cuando la conciencia se piensa como la representación. Por consiguiente, la representación no designa en absoluto un modo particular de la vida de la conciencia*, como si hubiera para ésta, a título de posibilidad que se le ofrece, una vida representativa junto a otras formas y otros modos posibles de existencia –por ejemplo, junto a una vida sensible, conceptual o afectiva–. La esencia de la conciencia es lo que debe comprenderse en su estructura eidética propia y, como tal, universal a la luz del concepto de «representación». Por eso Heidegger puede decir que «*la representación (Vor-stellen) reina sobre todos los modos de la conciencia*»[63]. La representación así entendida es *lo que «presenta* en el modo de la representación»[64]; se refiere explícitamente a la esencia como tal de la presencia y nos invita a comprenderla como una presencia que es la de lo representado, o sea, la presencia de algo que *sobreviene delante*, en un medio de exterioridad del que ella misma no es, en cuanto esencia común de la conciencia y de la representación, sino la apertura.

Una de las indicaciones más constantes mediante la que la filosofía de la conciencia intenta a veces precisar el concepto de representación sobre el que descansa, es la designación de ésta como certeza. Lo que

60. Renouvier habla de «este desdoblamiento de la representación que es la conciencia», *Traité de Psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme* I, Colin, Paris 1912, 286.

61. *VB*, 143; el subrayado es nuestro.

62. *VB*, 141; el subrayado es nuestro.

63. *H*, 133; el subrayado es nuestro.

64. *H*, 134; el subrayado es nuestro.

caracteriza a la representación es la certeza de sí. La representación es cierta. El ser representado es también cierto, pero su certeza se basa en la de la representación. O, para ser más exactos, la certeza del ser representado reside justamente en su representación. Lo que es cierto es el tema de la conciencia natural. Pero el ser-cierto de lo que es cierto es precisamente la certeza en cuanto tal. Aquí se plantea una cuestión: cuando la representación se comprende como la certeza de sí, ¿sigue designando *la misma esencia de la manifestación*? ¿O bien aporta de hecho una modificación real a la comprensión de esta esencia la intervención del concepto de certeza? A partir de Descartes, el ser verdadero (*ens verum*) se interpreta como el ser cierto (*ens certum*). No se trata, sin embargo, de una nueva interpretación de la verdad del ente, sino del momento en que, por primera vez, esta verdad se lleva al estado de problema. La toma en consideración de este problema conduce a pensar que la verdad del ente consiste en el hecho, para él, de estar representado. Cuando el ente es representado es cuando se le arranca de la noche a la que, por él mismo, está entregado en principio. La representación del ente es, por el contario, su surgimiento a la luz; obra y traduce su ascensión al rango de «fenómeno»; es la verdad comprendida en un sentido ontológico.

¿Cómo se comprende la verdad ontológica, idéntica a la representación, cuando se halla identificada, además, con la certeza? Si la certeza designa el ser-cierto de lo que es cierto, el hecho de aparecer lo que nos aparece, el surgimiento a la luz en virtud del cual el ente se ofrece a nosotros tal como es[65], este surgimiento por el que el ente se vuelve para nosotros un ente verdadero o cierto (*ens verum, ens certum*) *lo obra la representación. La certeza es la certeza de la representación.* La esencia de la manifestación que constituye el ser-cierto de lo que es cierto, o sea, la certeza como tal, es aquella cuya estructura está constituida por el proceso ontológico de la representación en cuanto que no es sino el de la alienación. La certeza es una denominación para designar lo que se produce gracias a tal proceso, es decir, la existencia fenoménica y la manifestación como tal. Aquello a lo que se apunta en el concepto de certeza es la significación *fenomenológica* del poder ontológico de la representación. El poder ontológico de la representación se agota, ciertamente, en esta significación fenomenológica. El acto de poner delante se identifica con el surgimiento a la luz. *Por esta razón, precisamente, la certeza no es diferente de la representación en cuanto tal y le pertenece*

65. Semejante promoción a la luz merece ser llamada certeza, porque de lo que estamos ciertos es de lo que se ofrece verdaderamente a nosotros a esta luz y vemos en ella tal como es en sí. Cuando decimos que estamos ciertos del ente que nos aparece, queremos sencillamente decir que él nos aparece. La certeza se basa en el aparecer o, más bien, se identifica con él.

como algo propio. Su esencia es la de la representación. Debido a que la esencia de la certeza es la de la representación, la certeza es siempre la certeza de algo. Designa únicamente, en cuanto certeza, *la verdad del ente*. Con la intervención del concepto de certeza lo que se piensa no es otra forma de verdad, otra verdad distinta de la del ente: lo que se piensa es esta verdad misma, en sí y para sí. La certeza de la representación es el medio ontológico *donde el ente* se manifiesta, es la esencia de la manifestación y de la verdad *del ente.*

Con el concepto de certeza se perfila en el horizonte la idea de una subjetividad. La certeza es subjetiva. La representación se opone a lo representado como lo subjetivo a lo objetivo. En cuanto reside en la certeza de la representación, la verdad se da también como subjetiva. La significación última de la verdad entendida en sentido ontológico depende de la interpretación que conviene dar al concepto de «subjetividad». La subjetividad es la esencia del sujeto. El sujeto aparece como la condición de la fenomenalidad de los fenómenos. El objeto no puede justamente llegar a ser lo que es para nosotros, es decir, un fenómeno, más que cuando se lo refiere al sujeto. La oposición clásica entre el sujeto y el objeto aparece cuando el ser del objeto se vuelve un problema, es decir, cuando se trata de pensar el objeto en su calidad de ob-jeto. Lo que hace del objeto lo que es, es decir, algo que está puesto ante nosotros, es el sujeto en tanto que él es justamente el poder que obra esta posición «delante». El objeto se manifiesta en tanto que es conciente. Pero el ser-conciente del objeto reside en el sujeto.

La conciencia, sin embargo, no es el sujeto. Si se mira más de cerca, resulta que la oposición establecida por la filosofía clásica entre el sujeto y el objeto no es en absoluto una oposición entre algo que es conciente (el sujeto) y algo que no lo es (el objeto), entre la conciencia y la inconciencia. *Lo que caracteriza al objeto es justamente el hecho de que es conciente*. El ser-en-sí al que asimilamos con demasiada frecuencia el objeto no es de ninguna manera un *ob-jeto*. Ser un ob-jeto es estar situado en la dimensión fenoménica de la existencia y pertenecer, como tal, a la conciencia. Esta pertenencia a la conciencia se basa, desde luego, en la relación con el sujeto. *La conciencia reside precisamente en la relación del sujeto y el objeto, es esta relación como tal*. Si el designio ontológico del idealismo moderno se expresa en la oposición, formulada incansablemente, del sujeto y el objeto, es que *la conciencia reside a sus ojos en esta oposición misma*. El sujeto no es en absoluto algo diferente del objeto y que podríamos oponer a éste como oponemos una realidad a otra, sobre el fondo de una diferencia en sus propiedades y sus caracteres, de una diferencia, por ejemplo, entre el ser-conciente y el ser-no-conciente. *En sí* el sujeto no se opone al objeto. «No hay separación entre

ellos hasta que no hay conciencia»[66]. La conciencia no es, pues, el sujeto, sino la oposición del sujeto y el objeto. Cuando Renouvier nos habla de «la oposición del sujeto y el objeto *esencial a toda conciencia*»[67], lo que su pensamiento presupone está más que implícito. Este presupuesto aparece claramente también en las tesis de Schelling que hemos evocado y según las cuales no es el sujeto sino la dualidad, la división como tal, la condición de la manifestación, de la conciencia. Porque la conciencia es la división, es la producción de los dos términos, no uno de ellos, el sujeto, con el que se identificaría para oponerse al otro en una oposición que permanecería exterior a ella y se le añadiría sintéticamente o le sería añadida por un espectador ajeno. La oposición es interior a la conciencia. Es tan interior a ella que la conciencia no es sino esta misma oposición. Como la conciencia es la oposición, no es uno de los términos, sino los dos términos a la vez, en cuanto que ella es la ley que los engendra: «El yo de la conciencia, dice Schelling en una proposición fundamental, no es sujeto puro: es al mismo tiempo sujeto y objeto»[68].

La conciencia reside en la oposición del sujeto y el objeto, es decir, en su relación. Es la relación como tal. *La relación es el término concreto*; abstractos son, por el contrario, los términos entre los que la relación se establece: «lo subjetivo puro, igual que lo objetivo puro, dice Hegel, es una abstracción»[69]. «El sujeto y el objeto aparecen como dos momentos abstractos de una estructura única, que es la presencia», dice Merleau-Ponty[70]. El objeto no puede abstraerse de esta estructura de la presencia, puesto que sólo *en el interior de ésta* es un *ob-jeto*. El sujeto, por su parte, no tiene subsistencia alguna en tanto que ser determinado opuesto al objeto. Porque Sartre confunde la conciencia con el sujeto abstracto (igual que confunde el ser con el objeto), es, justamente, por lo que se ve llevado a pensarla como algo abstracto[71]; a afirmar que el «para-sí no es de ningún manera una sustancia autónoma»[72]; que el dualismo procede de que se abstrae conciencia y ser; que lo que es concreto es la *relación* entre ellos[73]. La afirmación del carácter abstracto del sujeto y del objeto (impropiamente llamados para-sí, en-sí, conciencia, ser, etc.) e, inversamente, del carácter concreto de su relación, permite

66. *IT*, 213.
67. *Traité de Psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme* II, 56; el subrayado es nuestro.
68. *IT*, 65.
69. *Diferencia entre los Sistemas de Fichte y de Schelling*. Hegel, *Œuvres complètes* I, edit. Lasson-Hoffmeister, Leipzig, 47.
70. *PhP*, 492.
71. «La conciencia es un abstracto» (*EN*, 37).
72. *EN*, 55. Las razones profundas de esta afirmación y, por consiguiente, su significación verdadera se nos revelarán progresivamente. Cf. *infra*, § 28.
73. *EN*, 38.

a Sartre recusar el dualismo resultante de la abstracción y rechazar la objeción de la incomunicabilidad de las dos regiones distinguidas por él: el en-sí y el para-sí. «La relación de las regiones de ser es un brotar primitivo que forma parte de la estructura misma de estos seres»[74]. *La relación es de hecho la región ontológica fundamental, es justamente el brotar luz que define el campo trascendental del ser y la existencia. La conciencia es ella misma esta relación como tal. Desde el punto de vista ontológico no hay dos regiones de ser, sino una única región, y la conciencia, que no es ni el sujeto ni el objeto sino su relación, es justamente esta región ontológica fundamental, no una de las dos regiones distinguidas por abstracción. En el plano ontológico, la filosofía de la conciencia no funda ni autoriza ningún dualismo.* Cuando rechaza las formulaciones impropias en las que se ha encarnado casi siempre, para comprenderse por fin a la luz del sentido de la problemática fundamental que pretendía establecer desde el principio, *la filosofía de la conciencia se muestra como una expresión del monismo ontológico.*

Comprendida como la esencia, sin constituir en modo alguno uno de los términos de una dualidad, la conciencia es el comercio que se establece entre estos términos; es el ser de este «entre»[75]. Si consideramos la *totalidad concreta de la realidad*, la totalidad constituida por lo real en su realidad, es decir, en el acto por el que se manifiesta, vemos que esta totalidad no puede de ninguna manera traducirse con la ecuación «conciencia + relación con el objeto + objeto». La conciencia, en efecto, no es más que la relación con el objeto. Pero ¿puede mantenerse la idea de un sujeto como término opuesto al objeto, de manera que tengamos la ecuación «sujeto + relación con el objeto (o conciencia) + objeto»? Los tres términos de esta ecuación no estarían, para empezar, de ningún modo situados en el mismo plano. Sólo el segundo de estos términos, la relación como tal con el objeto, es de orden ontológico. Pero si el objeto es una realidad óntica cuyo *ser* está constituido por la relación como tal; si sigue siendo, por consiguiente, una determinación real que halla en la conciencia su fundamento ontológico, semejante situación no puede convenir al sujeto. El ser del sujeto es, en efecto, la relación como tal. La disociación entre los conceptos de conciencia y sujeto no es posible más que en tanto que, respecto a este último, se permanece en una determinación precrítica que hace decaer la realidad que designa al nivel de una realidad de orden óntico. *De hecho, la realidad ontológica como tal es a la que apunta la filosofía de la conciencia cuando hace intervenir en su problemática el concepto de sujeto. El su-*

74. *EN*, 38.
75. Esta definición de la conciencia es aceptada por Heidegger. Cf. *SZ*, 132.

jeto designa el acontecimiento ontológico que hace que el ente acceda a la condición de objeto, es decir, de fenómeno para nosotros. El sujeto no es nada fuera de tal acontecimiento comprendido en su significación ontológica absolutamente pura. Hacer que el ente acceda al rango de fenómeno, hacer que surja a la luz de la existencia fenoménica y consciente, es la obra que se piensa como propia del sujeto, y *el ser de éste no es nada fuera de tal obra sino que, por el contrario, se agota en ella.* El ser del sujeto es así idénticamente el surgimiento mismo de la existencia fenoménica: consiste en la apertura de la dimensión ontológica de la presencia. Porque esta dimensión ontológica de la presencia es pensada tradicionalmente y de manera impropia bajo la denominación de «conocimiento», es por lo que el sujeto es comprendido precisamente como la «condición del conocimiento». El sujeto es el poder de conocimiento, el cognoscente como tal. Pero «el cognoscente... no es sino lo que hace que haya un *estar-ahí* lo conocido, una presencia»[76]. «El conocimiento y el cognoscente mismo, se dice también, no son sino el hecho de que 'hay' ser»[77]. El conocimiento, en fin, es «la pura soledad de lo conocido»[78]. De este modo, el sujeto es lo que hace que el objeto esté presente: es su presencia como tal. Lo que hace que el objeto esté presente, que el objeto sea un ob-jeto, lo que hace de él lo que es, el objeto *en cuanto* objeto, es su ser. *El sujeto es el ser del objeto.* Es el fundamento ontológico a partir del cual el objeto es lo que es. *El dualismo del sujeto y el objeto no es un dualismo ontológico: es el dualismo de la esencia y de la determinación óntica que encuentra en esta esencia su fundamento ontológico.* El dualismo tradicional aparece así como una primera formulación, como el pensamiento precrítico de una disociación propiamente filosófica entre el ente y su ser, entre lo que es de orden óntico y lo que pertenece, por el contrario, a la esfera ontológica de la esencia. Esta región ontológica de la esencia es lo que se piensa bajo la denominación de sujeto, mientras que el objeto designa al ente *sobre el fondo de la esencia en él, en su unidad indisociable con ella.* Lo que se oculta en la distinción entre el sujeto y el objeto es una única y misma esencia, y el dualismo tradicional es un monismo ontológico. Pero la unidad esencial cuyo título es el monismo ontológico no es, aunque ella la funda, la unidad del sujeto y de la determinación óntica; lo que esta unidad significa es *la unicidad del modo de manifestación conforme al cual el ente se realiza en el sujeto, que no es sino este modo de manifestación como tal.*

76. *EN*, 225.
77. *EN*, 227.
78. *Ibid.*

Los presupuestos últimos a los que se apunta con la denominación de monismo ontológico no se agotan en la afirmación de la unicidad del modo de manifestación comprendido en su pureza fenomenológica esencial: confieren de hecho a este modo una estructura eidética perfectamente definida. No es únicamente la afirmación de la unicidad de la esencia fenomenológica, sino la identidad de estructura de esta esencia lo que funda la identidad esencial, más allá de las diferencias aparentes, de la filosofía de la conciencia y la filosofía del ser. Al pensar el sujeto como el fundamento de la fenomenicidad de los fenómenos, la filosofía de la conciencia interpreta en última instancia el ser de este sujeto como la Relación. En tanto que es la relación, el sujeto es el establecimiento y el mantenimiento de una distancia, el poder ontológico que despliega el horizonte, la espacialidad originaria y trascendental que abre el lugar donde puede algo manifestarse; y se distingue de este algo como el medio puro y privado por sí mismo de determinación en el que la determinación es susceptible de aparecer. «La conciencia, dice Hegel, es ella misma el espacio privado de determinabilidad»[79]. En tanto que es la Relación, el sujeto es el Ser-en. El Ser-en es un Ser-en-el-mundo. Pero el mundo mismo no es más que el Ser-en. Es el espacio primitivo y no espacial que significa la apertura de un sitio. La espacialidad del Ser-en es una denominación para el proceso ontológico de la alienación; es la autoseparación de la esencia que hace que surja el intervalo y, como tal, *la Relación misma en su origen. La luz que surge en este intervalo es a la vez la del mundo y la de la conciencia.*

Sin duda, Husserl dice que la conciencia no es nada del mundo[80], pero por mundo él no entiende sino la totalidad del ente, y que la conciencia no sea nada del mundo así entendido sólo significa que, como esencia ontológica, ella misma no es, en su trascendencia respecto a todo lo existente, más que *el mundo mismo en su mundanidad pura.* El mundo en su mundanidad pura no es, en efecto, un carácter del ente. «El fenómeno del mundo... pertenece, como momento estructural esencial del ser-en-el-mundo, a la constitución fundamental del *Dasein*»[81]. Por tanto, el mundo pertenece a la estructura de la esencia ontológica de la presencia, pero, en esta pertenencia a la esencia, se confunde con ella. El Ser-en y el mundo designan idénticamente el reino de una presencia que se cumple en el modo de una espacialidad pura. Cualquier referencia del Ser-en a una *subjetividad que no pertenezca a esta espacialidad trascendental*

79. *PhE*, I, 331.

80. Cf. *MC*, 21: «No se deberá pensar bajo ningún concepto que, en nuestro yo puro apodíctico, hemos logrado salvar una parcelita del mundo». Y también: «Este yo [puro] y su vida psíquica... no son una parte del mundo» (*ibid.*).

81. *SZ*, 209.

originaria queda excluida por principio. Se puede decir que el mundo es «subjetivo», pero eso significa sólo que es «más objetivo que cualquier objeto»[82]. La subjetividad del mundo marca solamente su trascendencia respecto de todo ente: *es la trascendencia como tal.* La trascendencia es la esencia de la manifestación, el aparecer de lo que aparece. En tanto que es el Ser-en y la Relación, el sujeto es este aparecer como tal: es la esencia de la manifestación en el sentido monista. «La subjetividad del sujeto, dice Heidegger, es el *Erscheinen* [aparecer] mismo»[83]. *El aparecer de lo que aparece, el ser del ente es lo que constituye la subjetividad del sujeto humano. La luz que nos atraviesa es la del mundo*[84]. La verdad se encuentra en nosotros, en el interior del hombre. La conciencia tiene en ella la medida de la verdad. *Pero la verdad que constituye nuestra interioridad misma no es sino la luz absoluta de la exterioridad. La subjetividad humana es la trascendencia del mundo.*

La identificación de la esencia de la conciencia con la exterioridad pura de la trascendencia surge en el momento en que la problemática de la conciencia se comprende en su significación ontológica pura. Cuando la esencia de la conciencia se capta como la verdad en sentido ontológico, o sea, como la esencia pura de la manifestación, esta esencia de la conciencia se identifica necesariamente con la esencia de la manifestación *tal como se la comprende.* Llegada a su estadio último y a la plena comprensión de sí misma en su verdad, la filosofía de la conciencia no puede ser sino una repetición de los presupuestos fundamentales del monismo. A decir verdad, los progresos en la determinación de la esencia de la conciencia y los de la comprensión de la estructura interna de la manifestación pura son paralelos. La determinación de la esencia de la conciencia constituye justamente un momento esencial de esta comprensión. Semejante determinación comienza con la concepción de un sujeto del conocimiento y prosigue con la interpretación del ser del sujeto como relación con el objeto. La conciencia se comprende entonces a la luz del concepto central de intencionalidad. Toda conciencia es conciencia de algo. En cuanto intencional, la conciencia es este rebasamiento que le da acceso a las cosas[85]. El último progreso en la determinación

82. *SZ*, 366.
83. *H*, 134.
84. Los comentadores que han desentrañado el pensamiento de Heidegger han percibido esta identidad de la subjetividad y el mundo como tal, identidad que constituye el aspecto más profundo del monismo ontológico. Cf. J. Beaufret: «En la cercanía más próxima se produce la abertura de luz que concierne a cada uno en su ser más íntimo» (*Heidegger et le problème de la vérité*: Rev. Fontaine [noviembre 1947] 770). H. Birault habla también de una «luz que es a la vez la del Ser y la del ser que somos nosotros» (en Rev. Mét. Mor. [enero-marzo 1951] 64).
85. Jaspers llama «principio de la conciencia» a la intencionalidad, es decir, a la trascendencia de objetos determinados.

ontológica del concepto de conciencia reside en la afirmación de que la conciencia no es sino este rebasamiento. Entonces el ser de la conciencia se identifica verdaderamente con el proceso ontológico de la realidad; deja de ser el ser determinado de un sujeto opuesto, como realidad dada, a la realidad dada del objeto, para pasar a ser el principio de toda realidad como tal. La conciencia ya no es el predicado, o hasta el atributo esencial, del ser-sustancial del sujeto. La sustancialidad del sujeto consiste en el rebasamiento mismo por el que tenemos acceso a las cosas, y el sujeto es el acceso mismo, el Ser-en como tal. «Toda conciencia es posicional y *se agota en esta posición misma*»[86]. La esencia del hombre en dirección al ser es esta dirección. No basta con decir, como hace también Sartre, que Heidegger rechaza «el aislamiento megárico y antidialéctico de las esencias»; lo que en él se manifiesta es una nueva concepción de la esencia[87], conforme a la cual la esencia es la dialéctica misma, el intercambio y el paso. Y esta esencia define la humanidad misma del hombre, es la esencia de la realidad humana. Es, pues, en el interior del hombre, en lo más íntimo de su ser, donde reside el poder ontológico de la dialéctica. Todos los poderes del hombre se fundan exclusivamente en este poder que hay en él. La visión, por ejemplo, «sólo se prepara *interiormente por mi apertura...* a un campo de trascendencias»[88]. La apertura como tal al campo trascendental, apertura que es este campo mismo: tal es, en su esencia, el ser-íntimo del hombre. El ser más íntimo del hombre es, pues, la espacialidad originaria pensada como la condición de toda presencia. La comprensión del ser-íntimo del hombre a partir de la espacialidad trascendental de la presencia está en el origen del *concepto monista de la existencia*. «La existencia es *espacial*, es decir, que, por una necesidad *interior*, se abre a un *fuera*»[89]. La exterioridad más radical, lo que es más objetivo que cualquier objeto, define la interioridad más íntima. Lo que es más objetivo que todo objeto es su condición, su existencia. La trascendencia es la condición del objeto en cuanto tal. El objeto es el ser trascendente. Pero la trascendencia es la interioridad del sujeto humano, es el ser más íntimo del hombre. *La trascendencia es la existencia universal. La existencia del hombre es la existencia de las cosas. La subjetividad del sujeto no es más que la objetividad del objeto.*

La identidad de la subjetividad del sujeto y de la objetividad del objeto ha podido permanecer oculta mucho tiempo. El que no se haya manifestado antes en la problemática filosófica se ha debido, en primer lugar,

86. *EN*, 18; el subrayado es nuestro.

87. Esta «nueva concepción» es de hecho la liberación de una concepción muy antigua que se halla de este modo llevada a lo absoluto.

88. *PhP*, 432; el subrayado es nuestro.

89. *PhP*, 339; el subrayado es nuestro.

al hecho de que la objetividad del objeto no había sido elevada todavía al estado de problema. Mientras el pensamiento filosófico no era más que la promoción conceptual de aquello a lo que apunta la conciencia natural, el objeto no podía aparecer más que como una realidad dada opuesta al hombre. Por el contrario, desde que la problemática se sitúa en un plano ontológico, desde que el ser del objeto se toma en consideración, no sólo se formula la relación del ente con un sujeto del conocimiento, sino que *el ser de este sujeto aparece ya, de hecho, identificado con la condición ontológica de la posibilidad del objeto, es decir, con la objetividad como tal*. Por eso es en Kant donde, quizá por primera vez, y de una manera tan explícita como decisiva, el tema del pensamiento está constituido por el problema de la posibilidad del objeto, y la determinación de esta posibilidad, entendida en su significación ontológica absolutamente pura como la condición universal de la posibilidad de una experiencia en general, se realiza y logra su resultado en y por el análisis de la subjetividad del sujeto del conocimiento, entendido él mismo como esta forma a priori de toda experiencia posible. La forma a priori de toda experiencia posible aparece así como constituyendo a la vez y solidariamente el ser del sujeto y el del objeto. El ser del sujeto se revela idéntico al del objeto, es justamente la condición de un objeto cualquiera, *el ser universal* de todo objeto posible en general. Precisamente porque, según Kant, las condiciones de la posibilidad de los objetos de experiencia no son sino las condiciones subjetivas del pensamiento, es por lo que un «acuerdo» es posible, o más bien se encuentra realizado desde el principio, entre las leyes del pensamiento y las de las cosas. Tal «acuerdo», a decir verdad, no consiste en absoluto en una adecuación entre dos realidades diferentes aunque ligadas por una afinidad misteriosa: se funda de hecho en una identidad de esencia, en la identidad esencial del ser del sujeto y el del objeto. El sujeto no es un poder de alguna manera exterior a las cosas –el de dirigir sobre ellas juicios o establecer entre ellas relaciones–. No hay cosas fuera del sujeto o hecha abstracción de él. El ser de las cosas es el sujeto mismo. La crítica del kantismo como un intelectualismo, más o menos teñido luego de psicologismo, se queda en un plano superficial y desconoce la significación ontológica profunda de la Estética y la Analítica trascendentales[90]. Conforme a esta

90. Esta vez está el mismo Husserl entre los pensadores criticados por la afirmación de Henry. Ya ve el lector cómo este largo parágrafo está dedicado todo él a comprobar la identidad en el *monismo* de la filosofía del ser y la filosofía de la conciencia, tomando en consideración tanto a los llamados idealistas como a los fenomenólogos que no han logrado llevar hasta su radicalidad la fenomenología. Se echa de menos siempre, en el caso de Henry, alguna atención al pensamiento griego y a sus secuelas medievales más evidentes. Es como si, en su perspectiva, la filosofía en su refundación cartesiana haya absorbido y superado cuanto de ontológicamente relevanse te había hecho antes (N. del T.).

significación, es manifiesto que la estructura del poder trascendental del conocimiento constituye y define precisamente, en tanto que forma pura y a priori, la estructura misma del objeto como estructura universal y absolutamente necesaria, es decir, como estructura y como forma a las que el objeto debe someterse *para poder ser un objeto*. La identidad del ser del sujeto trascendental y la estructura a priori del objeto mismo se manifiesta todavía más claramente si se observa que conviene, de hecho, invertir la fórmula antes propuesta y según la cual la determinación de la posibilidad ontológica del objeto en general se realiza en el análisis de la subjetividad del sujeto del conocimiento. Lo que es verdadero es más bien lo contrario: en la determinación progresiva de la estructura a priori del objeto es donde se realiza poco a poco la del ser del sujeto trascendental y de su subjetividad, y ello es así porque la subjetividad de este sujeto no es precisamente sino la estructura a priori del objeto: porque la identidad del ser del sujeto y el del objeto debe recibir finalmente su verdadera significación, conforme a la cual se manifiesta que esta identidad se establece en detrimento de la concepción de un ser propio y específico de la subjetividad del sujeto, que se encuentra de hecho pura y simplemente reducida a la objetividad y confundida con ella –con lo que constituye el ser mismo del objeto–.

La identidad de la subjetividad del sujeto y la objetividad del objeto, sobre el fondo de la asimilación pura y simple de la primera a la segunda, persiste en la filosofía trascendental, al menos mientras ésta se mantiene en el nivel de su propósito ontológico primero. La necesidad, que aparece en Lachelier como la estructura del espíritu, constituye y define solidariamente la existencia misma de las cosas, *y ello en un sentido ontológico*. La existencia en sentido ontológico, «*la existencia de una cosa en cuanto distinta de esta cosa*»[91], es el medio ontológico que permite a esta cosa ser: es su verdad. «*La verdad o la existencia*», dice Lachelier. La verdad de una cosa es distinta de esta cosa en cuanto que se opone a los datos empíricos y sensibles. Una cosa no existe en virtud de éstos, puesto que por lo general afirmamos la existencia de una cosa en ausencia de tales datos, y puesto que, por otra parte, su propia *presencia* los trasciende infinitamente en cuanto que no comportan en sí mismos los caracteres que la realizan. Esta su presencia se confunde, por el contrario, con la verdad o la existencia, que Lachelier interpreta a la luz de la idea de necesidad. En la necesidad de una cosa es donde se funda para nosotros su existencia. La necesidad no es un principio lógico: es la dimensión ontológica de la existencia. En cuanto síntesis

91. Lachelier, *Psychologie et Métaphysique*, PUF, Paris 1949, 54; en esta cita el subrayado es nuestro.

veritativa que abre la dimensión ontológica, la necesidad es *ideal*. Como tal, no se opone, sin embargo, a la realidad del objeto sino que constituye esta realidad misma. El objeto es real en cuanto que es necesario. La necesidad es el ser del ente. La idea de necesidad es la verdad ontológica; es solidariamente el ser de las cosas y el «sujeto del conocimiento». Esta idea, y sólo ella, puede ser el sujeto del conocimiento, pues no es una cosa sino la verdad a priori de todas las cosas»[92].

La identificación del ser más íntimo de la realidad humana con la esencia misma de las cosas no puede sino contradecir las preocupaciones morales de un pensamiento que había creído ver en el concepto de «sujeto» la manera de afirmar, por el contrario, la supremacía del hombre sobre la naturaleza y, en primer lugar, de sustraerlo a la ley del objeto. En el momento en que el sujeto deja de ser interpretado ingenuamente como un ente superior a los otros para ser comprendido en su verdad ontológica como la verdad misma de esta naturaleza y como su ley más íntima, aparece un esfuerzo significativo para desolidarizar al sujeto de la esencia de las cosas, colocando de alguna manera un segundo sujeto detrás del primero, al que se abandona entonces, como su estructura misma, a la necesidad inflexible que constituye el ser del ente. Vemos así cómo Lagneau, al final de su *Lección sobre el juicio*, hace consistir el acto superior del espíritu en la distancia que es capaz de tomar respecto de su ser mismo, a fin de escapar de *una naturaleza que es idénticamente la suya y la de las cosas*. Pero esta distancia, que halla su formulación psicológica en una especie de duda que el espíritu conserva respecto de todos sus juicios, no desolidariza tanto al espíritu de su propia naturaleza como se la revela a sí mismo. *¿Acaso es otra cosa que el movimiento mismo por el que el espíritu se separa de sí para manifestarse?* Y la necesidad no es tanto esta naturaleza del sujeto que éste deja ante él en el acto por el que se retira de sí para escapar de la ley de la existencia universal: pertenece de hecho a la estructura interna de este acto como *el principio trascendental que asegura su unidad*. En tanto que es la condición que permite a lo múltiple y diverso de la intuición «*unirse en una conciencia*», la necesidad es el poder que asegura desde dentro la unidad fenomenológica del ser como unidad de la representación. Lejos de poder dejar fuera de sí misma la necesidad como una naturaleza ajena a su propia esencia, la trascendencia la lleva, por el contrario, en ella como la condición interna de la unidad de su ékstasis, es decir, como *una estructura eidética de su libertad ontológica*. Como tal, como este libre ékstasis cuya necesidad asegura su unidad interna, la trascendencia es a la vez y solidariamente la esencia del sujeto y la de las cosas: es la existencia universal.

92. Lachelier, *Psychologie et Métaphysique*, 56.

La significación ontológica de la filosofía trascendental puede perderse en el neokantismo y en la filosofía clásica, que se orienta con demasiada frecuencia hacia un psicologismo moral en el que el sujeto es considerado como un ser libre. Que este ser se comprenda entonces como un ente privilegiado, no impide que este privilegio deba ser fundado. Encuentra, de hecho, y aun cuando el pensamiento no se preocupe por remontarse hasta ella, su origen en la esencia. La concepción de un sujeto libre, cuya libertad se manifiesta en la duda o en alguna otra conducta característica, encuentra finalmente su fundamento en la esencia pura de la trascendencia. Ciertamente, la concepción del sujeto ha evolucionado, al menos de manera implícita, ya que el problema de la subjetividad del sujeto es raramente el tema de la problemática. Sin embargo, el sentido de esta evolución es hacer aparecer cada vez más claramente una identidad fundamental entre la comprensión de la subjetividad del sujeto y la de la objetividad del objeto. La sustitución final del sujeto clásico por un «sujeto temporal» no hace sino afirmar la interpretación ontológica implícita o explícita del ser de este sujeto como trascendencia. La temporalidad es la esencia de la trascendencia. Ella es solidariamente la subjetividad del sujeto y el «horizonte del ser»[93].

La concepción de un ser-común de la subjetividad del sujeto y de la objetividad del objeto pone plenamente de manifiesto la vanidad de las discusiones clásicas entre los defensores de la objetividad y los partidarios de una filosofía subjetiva. Vuelve especialmente notable el carácter ingenuo y prefilosófico de ciertas críticas «decisivas», como, por ejemplo, la que los promotores del *behaviorismo* han dirigido a la filosofía de la conciencia. Así, según Watson, la conciencia es un concepto que no está definido ni es utilizable; algo huidizo que nadie ha visto, ni tocado, ni encerrado en una probeta y que, en consecuencia, hay que considerarlo en pie de igualdad con la antigua entidad metafísica y religiosa del alma, de la que no es más que un sustituto moderno: una hipótesis incontrolable. Precisando su crítica, Watson añadía: «Afirmáis que existe algo así como la conciencia, que la conciencia se desarrolla en vosotros; pues bien, probadlo. Afirmáis que tenéis sensaciones, percepciones e imágenes; pues bien, mostradlo como las otras ciencias modernas muestran sus objetos»[94]. Acerca del primer punto, según el cual la conciencia es un concepto que no está definido, no podemos sino dar la razón a los behavioristas. En ellos es, sin embargo, donde esta ausencia de toda defi-

93. Acaba de rozarse, y ello no es nada frecuente, la posibilidad de que el orden del bien, la moral, tenga alguna relevancia en ontología. De hecho, el aislamiento de la ontología respecto de la moral es, al menos en este tratado, un más que probable defecto. Heidegger ha dejado aquí su impronta (N. del T.).

94. Watson, *The ways of behaviorism*, Harper and Brothers, New York - London 1928, 7.

nición es más manifiesta, como es manifiesta la ausencia de toda problemática filosófica seria concerniente al concepto antitético sobre el que pretenden, por el contrario, basarse, a saber, el del objeto. «Probadnos esta existencia mostrándonosla», dice Watson. La conciencia es justamente este poder de mostrar, al que las «otras ciencias» y los propios behavioristas pretenden apelar constantemente. Ellos quieren una filosofía o una ciencia fundada exclusivamente en el objeto, e ignoran al mismo tiempo lo que hace del objeto un objeto. Contemporánea de este rechazo de la condición del objeto es la apelación exclusiva y rimbombante a esta condición: «Hacedlo ver», dicen[95]. Así pues, en el momento mismo en que lo niegan, utilizan constantemente el principio que reivindican, además, como el único que es legítimo en su empleo[96]. Inversamente, cuando Sartre reprocha a Heidegger abordar directamente la analítica existencial[97] sin pasar por el *cogito*; cuando tras definir el *Dasein* como el proyecto ekstático de sus propias posibilidades, es decir, como una comprensión de sí mismo, pregunta: «Pero ¿qué sería una comprensión que, en sí misma, no fuera conciencia (de) ser comprensión?»[98]; como para él la conciencia es la posición del objeto, como se agota en esta misma posición y no es más que el ékstasis de la trascendencia, es decir, muy exactamente lo que Heidegger entiende por la comprensión (*Verstehen*) ontológica del ser, su crítica no tiene *ningún contenido*.

«La subjetividad, declara Heidegger comentando la filosofía clásica, *es* la presencia en el modo de la representación»[99]. La representación encuentra su fundamento en el fenómeno ontológico de la alienación que abre el horizonte trascendental del ser, es decir, en última instancia, en la trascendencia del mundo. El mundo es mi representación. La in-

95. Esta apelación aparece como el *leitmotiv* de la crítica behaviorista contra la filosofía de la conciencia. Cf. por ejemplo este otro texto, que considera más exactamente la concepción del recuerdo y de la imagen entendidos en el sentido clásico, es decir, como hechos de conciencia: «But the behaviorist, having made a clean sweep of all the rubbish called conciousness, comes back at you: *'Prove to me', he says*, 'that you have auditory images, visual images or any other kinds of disembodies processes. So far I have only your unverified and unsupported word that you have them'» [Pero el conductista, una vez que ha barrido bien toda la basura que llaman conciencia, vuelve y te dice: *Pruébame* que tienes imágenes auditivas, imágenes visuales o cualquier otra clase de procesos incorporales. Hasta ahora no tengo más que tu palabra, sin verificación ni apoyos, de que los tienes] (*The ways of behaviorism*, 75; el subrayado es nuestro).

96. No menos ingenua y contradictoria era, en el siglo pasado, la posición de Cl. Bernard, cuando oponía a la filosofía, ciencia hueca si no perjudicial, mero ejercicio de la mente, su proposición fundamental, según la cual «fuera de la experiencia no hay nada». La filosofía es justamente la *ciencia de la experiencia como tal*; sólo que es preciso ver que la experiencia como tal constituye un problema. Elevarse a la inteligencia de este problema es, precisamente, ser filósofo.

97. Hay que leer, sin duda, «existenciaria».

98. *EN*, 115.

99. *H*, 134.

versión de la doctrina, que aparece en las últimas obras de Heidegger, en las que el principio de la fenomenalidad se busca en la exterioridad radical del ser, halla sus premisas en *Sein und Zeit* y en el pensamiento filosófico tradicional, en el que de hecho ya está incluida. El problema de saber si el acceso a lo trascendental debe hacerse a la luz de una filosofía del ser o de una filosofía de la conciencia tiene poca importancia si la esencia de la manifestación a la que finalmente se apunta y que constituye eso trascendental es la misma en los dos casos. La determinación de lo trascendental permanece condicionada, y de una manera esencial, mientras éste no es más que el principio del objeto. No hay diferencia entre la filosofía de la conciencia y la filosofía del ser.

§ 12. *La crítica de la filosofía de la conciencia*

Si no hay diferencia entre la filosofía del ser y la filosofía de la conciencia, ¿por qué Heidegger ha creído bueno dirigir contra esta última una crítica radical y retomada sin cesar? Hemos indicado el motivo de la crítica: reside en la voluntad de no dejar que la esencia decaiga al rango de la determinación que encuentra en esta esencia su fundamento. El rechazo de los conceptos tradicionales de sujeto, subjetividad, conciencia, razón, hasta incluso de «persona»; la objeción formulada sin cesar contra la legitimidad de su empleo y conforme a la cual la realidad que designan permanece siempre de hecho no cuestionada en su ser, significan la trascendencia del ser respecto de los elementos que se piensan como el principio de la fenomenalidad o, más estrictamente, del conocimiento. Pues el ser se encuentra más allá de la determinación establecida como el principio, y en este más allá es donde la determinación encuentra de hecho el fundamento de su ser.

¿Por qué la esencia no puede ser mantenida en la lejanía original donde reside? ¿Por qué el *Dasein* no puede captarse en la pureza de su significación ontológica radical como la esencia misma de la trascendencia? Porque el ser de ésta se comprende inevitablemente sobre el fondo de lo que adviene en ella. «El Ser-en», que significa el ékstasis original del ser, «es desnaturalizado», porque el *Dasein* lo comprende a la luz del ente que se produce gracias a este Ser-en[100]. Al comprender el *In-Sein* [Ser-en] a la luz de lo que se produce en él, el *Dasein* se comprende a sí mismo de ese modo. Se comprende como un ente, y la estructura original del Ser-en-el-mundo se convierte en la relación que existe entre este ente-*Dasein* y el ente que no es él. Estos dos entes, cuyo ser se comprende a partir del ente intramundano, se llaman el sujeto y el objeto,

100. Cf. *SZ*, 58.

y en su «relación» busca su fundamento la «teoría del conocimiento». Esta misma relación que se instituye entre dos realidades dadas se comprende a su vez como una realidad dada. Lo que Heidegger rechaza es la degradación de la esencia de la manifestación a una realidad de orden óntico; es la comprensión del elemento ontológico formal del saber a la luz de tal realidad. «La conciencia natural podría llamarse una conciencia óntica en cuanto que se dirige directamente al objeto como a un ente y *a su saber de este objeto como a algo que es igualmente un ente*»[101]. *La filosofía de la conciencia es recusada en tanto en cuanto es una tesis de la conciencia natural.* Como tal, en efecto, comete una omisión fundamental. Desde el momento en que queda establecido como un ente, el saber presupone el ser. «La conciencia natural pone inmediatamente ante ella a su algo representado *y a su acto de representarse* como entes, sin considerar el ser que, al hacer esto, representa ella ya también»[102]. Por eso, este *saber puesto como un ente* (y al que se denomina justamente conciencia, sujeto, subjetividad, razón o persona) debe ser cuestionado acerca de su ser. Mientras esta cuestión del ser no se ha elevado hasta el sujeto del saber –asimilado sin más a algo que es–, la pretensión de éste de desempeñar en la problemática el papel de un principio testimonia sólo el olvido del problema ontológico. Solidaria de este olvido es la caída de la esencia a la determinación que la sustituye, cuando en realidad ésta remite a aquélla. La existencia queda confundida con algo que existe. Pensar la existencia en su verdad es comprender, por el contrario, la existencia como la verdad. «La verdad de la existencia»[103] se obtiene en el esfuerzo por el que el pensamiento deja de comprender la existencia a partir de algo otro que ella misma. «El *Dasein*, dice Heidegger, puede comprenderse... a partir del «mundo» o de los otros o de su poder-ser más propio»[104]. La comprensión del *Dasein* a partir de su poder-ser más propio significa para el *Dasein* una comprensión de sí a partir de sí: es *la comprensión de sí de la esencia como esencia.*

La preservación de la verdad de la existencia es el objetivo último de las grandes críticas llevadas a cabo por el heideggerianismo, y especialmente de las críticas dirigidas contra la ontología cartesiana y contra la concepción tradicional de la verdad. La ontología cartesiana desemboca en sus resultados en una alteración o hasta en un olvido completo de la esencia, sobre el fondo de la comprensión de ésta a partir del ente que se produce en y por ella. Más aún, el ente cuyo ser guía indebidamente la

101. *H*, 161; el subrayado es nuestro.
102. *H*, 173; el subrayado es nuestro.
103. *SZ*, 221.
104. *Ibid.*; por «mundo» entiende Heidegger aquí la suma de lo existente; por eso pone entre comillas la palabra «mundo».

comprensión del fenómeno ontológico del mundo ni siquiera es el ente que sobreviene en primer lugar para nosotros dentro de este mundo. Descartes, de hecho, no retiene del ente, como constituyendo su ser, más que lo que es accesible en él a través del conocimiento matemático. Éste tiene como correlato un ser dado permanentemente. El ser-dado-permanentemente (*ständige Vorhandenheit*) es el carácter de ser del ente matemático. Lo que posee el rasgo de ser-dado-permanentemente es la sustancia. La idea de sustancia encuentra así su origen en la estructura determinada de un ente determinado. A partir de esta estructura determinada, pensada bajo la denominación de sustancia, interpreta Descartes no sólo y con razón el ser del ente matemático, sino también e indebidamente el ser del ente intramundano en general (y así aparece la idea de una naturaleza matemática, que a partir de entonces va a regir la concepción occidental de la naturaleza y a velar definitivamente el ser originario de ésta)[105] y, finalmente, el *ser del mundo mismo*. No sólo se confunde el mundo, como medio del ente intramundano, con el espacio, sino que el ser del espacio se interpreta también como sustancia. La doctrina de la *res extensa*, que vale para una interpretación filosófica del ser originario del mundo, es decir, *de la esencia*, se construye así a partir del ser determinado del ente que se ofrece al conocimiento matemático. Y no sólo se privilegia este conocimiento, como prototipo de la *intellectio* [intelección], de manera arbitraria en cuanto que se da como único modo válido de acceso al ser del ente (la *sensatio* [sensación] no alcanza este ser), sino que *su ser*, a su vez, se interpreta a partir de la estructura ontológica determinada del ente matemático, es decir, a partir de la permanencia sustancial de una realidad dada. «Descartes, escribe Heidegger, comprende el ser del *Dasein*, a cuya constitución fundamental pertenece el ser-en-el-mundo, del mismo modo que el ser de la *res extensa:* como sustancia»[106]. El *Dasein*, sin embargo, no es sino el mundo en su mundanidad pura. La «*res cogitans*» [sustancia pensante] *y la* «*res extensa*» [sustancia pensante] *son dos títulos equivalentes en que se expresa la misma decadencia* (a la luz de la idea de sustancia, es decir, a partir del ser matemático) *de una misma esencia* (la esencia ontológica de la presencia). *El dualismo cartesiano es una alteración del monismo ontológico.*

La crítica de la concepción tradicional de la verdad como acuerdo entre la representación y el objeto tiene el mismo sentido. La representación se enuncia en una proposición. La proposición es una realidad-

105. «Descartes, escribe Heidegger, realiza así filosóficamente de manera explícita la inversión del efecto de la ontología tradicional sobre la física matemática moderna y sus fundamentos trascendentales» (*SZ*, 96).

106. *SZ*, 98.

dada o utensilio que comporta, es cierto, una relación con el ente del que ella enuncia algo. Cuando esta relación es adecuada, cuando hay acuerdo entre la proposición (por ejemplo, la rosa es fragante) y el ente (la fragancia de la rosa), hay verdad, y error en el caso contrario (si la rosa no huele, si es una rosa artificial, etc.). De este modo, la representación, que, en cuanto apertura y descubrimiento del ente, es la esencia, decae al rango de la proposición, que, como proposición expresada, es una realidad intramundana (ideal o no). La relación trascendental, que es la apertura originaria de la representación y de la existencia, la conserva la proposición, en cuanto proposición expresada, bajo la forma de la relación que mantiene con el ente con el que se corresponde. Esta misma relación de conformidad o de no conformidad entre dos realidades dadas se comprende porque está inserta en una de ellas –la proposición– como una realidad dada. La naturaleza de esta relación, en cuanto que está dada, resulta así de la interpretación del ser de la relación trascendental original de la trascendencia a la luz del estar dada la proposición en cuanto proposición expresada. El acuerdo que, en la filosofía clásica, define la «verdad» no es sino la decadencia de la verdad ontológica originaria de la existencia en cuanto que esta verdad reside en la apertura y el descubrimiento del ente[107].

La misma decadencia aparece también en las tesis kantianas relativas a la crítica del idealismo problemático[108]. La idea misma de una demostración de la realidad del mundo exterior implica el desconocimiento de la esencia originaria del mundo como tal[109]. Ésta se confunde con la totalidad de la realidad intramundana. De hecho, esta última es lo que se busca fundar, mostrando que la vida psicológica e interior de la conciencia es posible sólo en su conexión con los objetos exteriores, cuyo orden objetivo constituye el único fundamento asignable tanto a la unidad como a la distinción de los acontecimientos interiores. Las representaciones subjetivas, identificadas con estos acontecimientos, reciben como ellos la significación de formar una realidad yuxtapuesta a la realidad óntica exterior. En cuanto a la relación que une estas dos realidades dadas y que confiere a la serie subjetiva su unidad, no es, a su vez, sino una realidad dada.

107. Sobre todo esto, cf. *SZ*, 224ss.

108. Así es como Kant denomina el acosmismo de Berkeley. Continúa Henry, pues, exponiendo con aplauso el valor de la serie mayor de las críticas que Heidegger ha dirigido a las filosofías precedentes. Todo el parágrafo está de hecho dedicado al reconocimiento de esta deuda (y a empezar, al final, a marcar las diferencias, es decir, las insuficiencias que Henry descubre en la fenomenología ya pretendidamente ontológica de Heidegger) (N. del T.).

109. Se trata de la objeción general que Heidegger dirige contra la posición misma de los «problemas de la realidad» que convergen alrededor del problema de la realidad del mundo exterior.

La significación de la crítica heideggeriana de la filosofía de la conciencia es, pues, rechazar la decadencia de la esencia a realidad óntica, decadencia que se realiza con la comprensión del ser de la esencia a partir del ser determinado del ente. Puesto que el problema ontológico debe captarse en su pureza, no se trata de saber «cómo el sujeto va hacia fuera hasta un objeto», sino «qué es lo que hace ontológicamente posible que el ente pueda sobrevenir intramundanamente y ser objetivado como sobreviniente». La respuesta, dice Heidegger, se halla en la «trascendencia ekstáticamente, horizontalmente fundada del mundo»[110]. Es la trascendencia, no el sujeto, lo que es la esencia. La esencia, que la filosofía de la conciencia pensaba o a la que al menos apuntaba bajo la denominación de sujeto, era, empero, la esencia misma de la trascendencia. La crítica heideggeriana tiene una significación ontológica por cuanto pretende pensar la esencia en su pureza. *Precisamente por esta razón, podemos decir también que no tiene de hecho ninguna significación ontológica.* No se sitúa, en efecto, en el plano ontológico propiamente dicho, sino en su frontera, que de algún modo trabaja por definir y se esfuerza en situar rigurosamente. Lo que se cuestiona no es la estructura interna de la esencia de la manifestación; lo que se rechaza es una comprensión, impropia *por ser de origen óntico*, de esta *sola y única esencia de la manifestación*. El elemento ontológico debe ser preservado contra toda aportación exterior de orden óntico; *en sí mismo permanece siendo lo que era* cuando se hallaba aún tapado y oculto bajo esta aportación. La filosofía del ser elabora la esencia subyacente a las filosofías anteriores; hace de ella el tema de una investigación que se comprende al fin en el rigor de su designio ontológico. Se trata de pensar la exterioridad en su pureza, en vez de insertarla en un «sujeto» del que se convierte en propiedad interna. Pero la *esencia de la manifestación reside en todos los casos en esta exterioridad como tal.* La purificación ontológica de los principios que se seguía pensando como realidades o procesos de orden óntico: tal es el sentido de la crítica de la filosofía de la conciencia. Con todo, la elucidación purificadora de la esencia no hace más que mostrar la presencia de ésta bajo los principios mismos que deben ser rechazados.

Sobre el fondo de esta esencia común y de la identidad de su estructura interna última se opera el intercambio de los temas entre la filosofía de la conciencia y la filosofía del ser. La inserción de los componentes eidéticos del ser y de su fondo más esencial en el principio subjetivo de la conciencia no habría sido posible si este principio subjetivo no se hubiera pensado desde siempre como la condición de la objetividad. La identificación de la nada (*néant*) con la conciencia o con el hombre es sin

110. *SZ*, 366.

duda absurda, pues la nada[111], que es el origen y el poder de la trascendencia, no puede como tal encerrarse en ninguna realidad; sin embargo, testimonia la permanencia de los presupuestos ontológicos últimos del monismo. Por esta razón hay que entender que *la inserción ilegítima del fondo esencial del ser en la conciencia realizada como región «sui generis» del ser no puede de ningún modo llamarse una «subjetivación»*. Para que se pudiera hablar de una «subjetivación», ésta tendría que ser algo de lo que se pudiera indicar en qué consiste. Más exactamente, *esta subjetivación tendría que tener una significación ontológica, y para eso la subjetividad tendría que ser una esencia*. La trasformación que se aporta a los temas rectores de la ontología heideggeriana cuando se retoman dentro de una filosofía del *cogito*, no es *esencial* mientras el ser de la conciencia sigue siendo el Ser mismo identificado en su fondo con la Nada. En tanto la alteración sufrida por la esencia consista en una caída de ésta en lo que sigue siendo de hecho una realidad de orden óntico, esta alteración constituye una «entización» de la esencia, no una modificación radical del ser íntimo de ésta y, aún menos, la posición de otra esencia. Si la entización indebidamente tomada o dada como una «subjetivación» no es más que la inserción de la *esencia de la objetividad* dentro del marco sin estatuto o de la «carcasa» de una subjetividad *cuyo ser consiste precisamente en esta esencia misma*, dicha entización sólo es imputable a la conciencia natural y no promueve, de hecho, en su resultado, *ningún modo nuevo de manifestación o de revelación* y, como tal, no posee ninguna significación ontológica en sentido fuerte.

Ya es algo, por supuesto, mantener la esencia en su trascendencia radical respecto a todo ente, *si es justamente en esta trascendencia donde reside la esencia*. Cuanto más rigurosa, sin embargo, es la comprensión interna de la esencia como fundamento nadificante del ser; cuanto más apremiante es la exigencia de mantenerla, sobre el fondo de este nadificar que hay en ella, en su trascendencia respecto de todo ente; *tanto más incomprensible es también la equiparación explícita de la esencia con una realidad óntica, en la afirmación paradójica, pero formulada sin cesar, según la cual el «Dasein» es un ente*[112].

§ 13. *La ambigüedad del «Dasein». Esencia y determinación*

La ambigüedad fundamental del *Dasein* heideggeriano ¿significa que la filosofía del ser no ha podido, como tampoco la de la conciencia, permanecer fiel en última instancia a su designio ontológico? El pensa-

111. «Esta *nada* es la realidad humana misma», dice Sartre (*EN*, 230).
112. Esta afirmación paradójica y constante la hace, en fin, *Ser y tiempo* (N. del T.).

miento de la esencia ¿está sujeto en todos los casos a una incapacidad tal que le hace perder por el camino precisamente aquello que era su meta? ¿Debe una caída ineluctable impedirnos decididamente el acceso al reino de la presencia comprendido en su pureza? ¿O bien el carácter ineluctable de esta caída no está, por más que lo llamemos con justicia ineluctable, *inscrito en la esencia misma*, y no debe entenderse, por consiguiente, como un carácter eidético, una propiedad de la esencia misma y que se historializa en ella conforme a su voluntad propia?

La trascendencia es el acto en que se instituye un rebasamiento radical de todo ente, rebasamiento tal que es precisamente en él donde el ente encuentra su ser. Sin embargo, en tal rebasamiento, trasgrediendo todo existente, la esencia obtiene también la morada que le pertenece. *La morada de la esencia es justamente la del existente. El ser es el ser del ente.* A la cuestión de saber si la trasgresión del ente no tiene vuelta atrás, hay respuesta si tal trasgresión no conduce en realidad *más allá del existente* sino que constituye, por el contrario, *el lugar mismo* en el que éste está. ¿Por qué la esencia no puede ser mantenida en la lejanía original en la que reside, más allá del existente, sino porque este más allá es *el ser mismo de todo existente como tal*?

Hay que comprender la afirmación según la cual el ser es el ser del ente. Lo que se enuncia en tal afirmación es *la unidad esencial del ser y el ente*. El pensamiento que opone el ser al ente no penetra todavía en el contenido. Penetrar en el contenido es llegar en él hasta lo que constituye su fondo más esencial, es captar el ser en el seno mismo del ente. La inmanencia del ser en el ente no significa, sin duda, la supresión de su oposición, o más bien, de la oposición como tal. Pero la oposición que hace que el ente surja siempre como lo opuesto, se deriva justamente de la inmanencia en él del ser, es decir, de la nada (*néant*). El poder ontológico de la nada es inmanente al ente como su fondo más esencial. Es sobre el fondo de la nada en él como el ente *es*. Sobre el fondo de la nada en él, el ente es negado. Al ser negado, el ente es mantenido a distancia, aparece, es. La negación del ente, que es la obra de la nada, es idénticamente su promoción a la dimensión de la presencia fenoménica, su advenimiento ontológico como tal. *Sin embargo, donde se realiza esta obra es en el ente mismo*. Debido a que la nada es inmanente a la determinación óntica como aquello que la hace ser, podemos decir con Hegel que «*la vida concreta de la determinabilidad* es... la operación de disolverse»[113]. La nada no niega la determinación singular, sino que la hace existir, la preserva y la conserva. Negándola es sin duda como la preserva. Esto significa sólo que el ser es idéntico a la nada. Pero la nada

113. *PhE*, I, 48.

es el ser. Es el ser de la determinación. La nada no se opone al ente, es constitutiva de su ser. Por eso también la negación no es *exterior* al contenido; le es tan interior, por el contrario, que sólo en ella se manifiesta el contenido en sí mismo y tal como es. El contenido es exterior porque la negación le es interior, porque su ser es la nada.

Al pensamiento vanidoso, que creería poder errar libremente por encima del contenido, hay que recordarle el sentido de toda trascendencia como tal: constituir el ser *del ente*. En su rebasamiento radical respecto de todo existente, es a éste, sin embargo, al que esta trascendencia se ordena y se liga no menos radicalmente. Ligada a él en el acto mismo por el que le da el ser y lo conserva, la trascendencia, debido a que constituye justamente la esencia de la determinación óntica como tal, es esencialmente finita. Semejante finitud, más original que la finitud de la determinación que se deriva de ella[114], ¿no afecta acaso inevitablemente a la trascendencia, desde el momento en que se desarrolla ésta *más allá del existente*, es decir, de hecho y siempre *a partir de él*? El vínculo que une en el origen la finitud y la trascendencia ¿no es el que, en el rebasamiento mismo, vuelve a vincular éste a lo que se encuentra rebasado por él? ¿No se invierte entonces la significación de tal rebasamiento? «El impulso hacia el más allá» de la trascendencia ¿no es más bien, en realidad, una «vuelta hacia», si es verdad que el rebasamiento del existente es únicamente lo que abre un lugar *para éste*? En esta «apertura a», «el impulso más allá» encuentra de hecho su objetivo. El ente es aquello más allá de lo cual la trascendencia, en su rebasamiento radical, despliega el horizonte, sólo porque es primero aquello en vista de lo cual este horizonte es, como tal, abierto. El movimiento, más allá del existente, de la trascendencia encuentra su τέλος en éste. *Toda trascendencia es como tal esencialmente receptiva. En la receptividad de la trascendencia reside su finitud más esencial*. Esta finitud se deriva de que, en el cumplimiento mismo de la trascendencia que compone la posibilidad de una recepción, está inscrita una necesidad: la necesidad de lo que será recibido en esta recepción como tal. Lo que encuentra la posibilidad de su recepción en el despliegue de la trascendencia ¿no es, con toda evidencia, el ente mismo? La trascendencia es la necesidad del ente. En tanto que es la trascendencia, la esencia no se realiza más que cuando esta necesidad que lleva en ella se satisface. La esencia sólo obtiene su concreción en esta realización. Pero la esencia es, como tal,

114. La determinación es finita, no en cuanto que su modo de manifestación le es trascendente sino, más bien, porque este modo de manifestación, que *habita en ella y constituye su ser mismo*, es la trascendencia y, como tal, el rebasamiento. En este rebasamiento, la determinación es necesariamente finita. La determinación es finita en cuanto que se mantiene en la nada, es decir, sobre el fondo que hay en ella del ser comprendido como la trascendencia.

concreta[115]. La necesidad de la trascendencia se ha realizado ya si la trasgresión del ente es idénticamente la vuelta sobre éste y, como tal, *el acto mismo por el que el ente es puesto*. Por eso el ser es, *en virtud de su misma estructura*, siempre y necesariamente el ser del ente. En virtud de su estructura, el ser es siempre este acto de «ir más allá» y de «volver sobre», que es un acto de ir más allá del ente y de volver sobre él. A este acto le es tan esencial el ente como la trascendencia que lo constituye. La trascendencia es finita en cuanto que el ente está implicado en ella como aquello que ella necesita[116].

¿Por casualidad es en Kant donde la esencia del poder ontológico es captada por ella misma y comprendida a partir de la idea de la trascendencia, y esta finitud se halla afirmada por primera vez, y con la mayor fuerza? «Kant, dice Heidegger, tenía que buscar la finitud en el ser racional mismo»[117]. Porque el ser racional se comprende en su estructura ontológica como trascendencia, la finitud puede y debe buscarse primeramente en él. El ser racional es finito en el sentido de que tiene que encontrar fuera de él al ente al que debe por esta razón recibir, y de tal manera que sólo en esta recepción se realiza la esencia o, como dice Kant, alcanza la razón un conocimiento. Así pues, la finitud no está ligada en el hombre al hecho de que a la racionalidad pura que lo define como ser metafísico va ligada sintéticamente, y de una manera incomprensible para nosotros, una sensibilidad; de hecho es la propia racionalidad pura la que es finita, en tanto que, como trascendencia, es y sigue siendo esencialmente receptiva, o sea, está orientada fundamentalmente hacia el ente que ella no es. En tanto receptiva, la trascendencia constituye así *en sí misma* la sensibilidad como tal y en su posibilidad. La sensibilidad respecto al ente, es decir, la posibilidad de recibirlo, está así fundada justamente como la posibilidad de cualquier conocimiento efectivo en general.

El rebasamiento del ente es idénticamente el acto que lo mantiene en el ser. *Así pues, el mundo que se constituye en tal rebasamiento no es trascendente a los «fenómenos» más que en tanto en cuanto se halla, de hecho, referido a ellos*. Si la totalidad nunca es disociable de lo que se manifiesta en ella, es porque la trascendencia del mundo es la finitud misma. La tarea que se impone la ontología de pensar la esencia en su

115. Esta afirmación resultará ser de máxima relevancia. Henry lucha en este tratado, contra el monismo y contra el propio Heidegger, por establecerla, a sabiendas de que no puede probarla, puesto que es el principio, sino sólo tratar de manifestarla, después, eso sí, de haber criticado todo pensamiento que la desconoce o la niega explícitamente (N. del T.).

116. Trascendencia, rebasamiento, trasgresión, superación, negatividad, nadificación... significan realmente lo mismo y son desde ahora términos utilizados muy a menudo. En el problema al que se refieren es patente la cercanía de Heidegger a Hegel (N. del T.).

117. *K*, 224.

pureza no puede significar la ruptura del vínculo que une a la trascendencia como tal con los fenómenos con los que se relaciona. Reside más bien en la comprensión de este vínculo. «En la inversión, dice Heidegger, la conciencia no debe... abandonar la morada en medio del ente; debe asumirla expresamente en su verdad»[118]. Pensar en su verdad tal morada es comprender cómo y por qué es siempre en realidad para nosotros una morada junto al ente.

El carácter de la tarea que se impone la ontología en el proyecto por el cual se define ¿no aclara, por tanto, suficientemente la manera en que ésta debe llevarlo a cabo para realizarse? Si, conforme a su carácter más propio, la tarea de pensar la esencia no puede cumplirse fuera de la relación fundamental por la que la trascendencia, en el retorno que es indisociable de su impulso, se encuentra referida a los fenómenos, *la necesidad que tiene la ontología de darse un fundamento óntico* ¿no comienza, por consiguiente, a aclararse y a comprenderse? Porque el ser es el ser del ente, porque la nada es siempre la nada de lo que ella nadifica, es por lo que la interrogación acerca del ser que promueve la ontología es siempre necesariamente y primero *una interrogación acerca del ente* que se encuentra cuestionado en su ser. De modo que la finitud que afecta en su cumplimiento al proceso por el que la ontología se construye, es una en realidad con la del ser mismo, es decir, con la finitud de la trascendencia en cuanto que ésta se halla referida a los fenómenos en el acto mismo por el que los trasgrede. La necesidad de la ontología de darse un fundamento óntico no es sino la expresión, en el plano donde se constituye la filosofía, del vínculo indisoluble conforme al cual el ser es siempre el ser del ente.

¿Qué quiere decir, *desde el punto de vista fenomenológico*, la afirmación según la cual el ser es siempre en realidad el ser del ente?[119] El ser designa la esencia de la manifestación. Que el ser sea siempre el ser del ente ¿no significa, pues, que la manifestación como tal, y en su pureza, es sin embargo siempre y únicamente la manifestación de algo que se manifiesta? ¿Y cómo debemos comprender fenomenológicamente esta necesaria referencia de la esencia de la manifestación a la determinación que se manifiesta? *Si la esencia del fenómeno se refiere necesariamente al fenómeno mismo,* ¿no es porque *esa obra que la define y que es el acto de hacer surgir en la presencia, no la cumple la esencia de la manifes-*

118. *H*, 190.

119. Téngase en cuenta que la crítica del *monismo* reinterpretará radicalmente esta tesis, característica del reconocimiento de la *diferencia ontológica*. Si hay otra manifestación del ser, es decir, otro ser, además del descrito por el monismo ontológico, quizá ya en su dominio (en la *inmanencia*, como se verá) no deba seguir manteniéndose que siempre el ser es ser del ente y, por ello, finitud (N. del T.).

tación respecto de sí misma sino sólo respecto de la determinación que sobreviene gracias a ella como «fenómeno»? La esencia es la esencia de la manifestación, pero la manifestación no es *una manifestación pura que se aclara a sí misma y se basta a sí misma en esta apariencia que da de sí misma y con la que se confunde*. La esencia de la manifestación no es la manifestación de sí. Lo que se manifiesta no es la esencia, es el ente. La manifestación es la manifestación del ente. Una manifestación, pensaba ya Böhme, sólo puede manifestar otra cosa. En tanto que es necesariamente, en su estructura misma, la manifestación de otra cosa, la manifestación es esencialmente finita.

La esencia es lo que hace que el ser no sea sólo el ser-en-sí, sino también el ser que existe para sí mismo, el ser-para-sí. La esencia es el mismo para-sí como tal, pero en tanto que en su acto de aparecer lo que aparece no es este acto de aparecer, el para-sí no es la manifestación de sí, no es una esencia *selbst-ständig* [autónoma]. *Es el ser-en-sí* lo que se convierte en para-sí[120], es él lo que aparece. Justamente porque, según Sartre, el ser-en-sí es lo que se convierte en para-sí, es por lo que el para-sí lleva en él una contingencia insuperable en cuanto que no es nunca sino el ser-para-sí del en-sí, es decir, *el aparecer de la determinación contingente*. También es por esta razón, porque el para-sí no es sino el ser-en-sí convertido en para-sí, es decir, apareciendo, por lo que «no cabe que nos preguntemos por la manera en que el para-sí puede unirse al en-sí»[121]. Comentando a Heidegger, Sartre había escrito ya en la introducción de *El ser y la nada*: «El ser es simplemente la condición de todo desvelamiento: es ser-para-desvelar y no ser desvelado»[122]. Y más adelante: «El ser del fenómeno, aunque coextensivo al fenómeno, debe escapar de la condición fenoménica... y, por consiguiente, desborda y funda el conocimiento que se adquiere de él»[123].

La concepción según la cual el para-sí constituiría una esencia autónoma no puede salir a la luz, en realidad, más que precisamente cuando su significación de ser la esencia se ha perdido. En el momento en que el para-sí es considerado como un ente opuesto al en-sí, es cuando puede parecer que tiene, en cuanto término opuesto e independiente, una autonomía y una suficiencia por lo menos relativas. Desde que el sentido de la esencia ya no está disfrazado y el para-sí es considerado como la pura manifestación, su necesaria referencia al ente sale también a la luz, en cuanto que el para-sí no es más entonces que el aparecer del ente mismo. Cuando el pensamiento de Sartre logra evitar esta caída de la

120. Cf. *EN*, 124.
121. *EN*, 712.
122. *EN*, 15.
123. *EN*, 16.

esencia a determinación óntica (caída que hemos caracterizado nosotros no como una subjetivación, sino como una entización), la significación del para-sí de no ser más que la simple presencia de lo conocido se encuentra inevitablemente afirmada: «el conocimiento no es nada más, dice Sartre, que la presencia del ser al para-sí, y el para-sí no es sino la *nada* que realiza esta presencia»[124]. Si por «ser» queremos entender, como conviene, el ente mismo, vemos que el «conocimiento» que halla su fundamento en el para-sí no es de ninguna manera el acto de una realidad determinada opuesta al en-sí, sino la pura y simple manifestación del propio ser-en-sí y como tal. *Por tanto, en el momento mismo en que la esencia se comprende en su pureza, se comprende también el vínculo indisoluble que la une al ente.*

En tanto que el ser del fenómeno se sustrae a la condición fenoménica que alcanza únicamente el fenómeno, la esencia de la manifestación se disimula en el mismo momento en que cumple su obra. Esta disimulación de sí de la esencia de la fenomenalidad es la manifestación de sí del ente. En la medida en que la esencia es esta disimulación, se vincula necesariamente a lo que se manifiesta, es decir, al ente. *La no-verdad de la esencia es la verdad del ente.* El ente lleva, por tanto, en sí mismo, en su verdad, la no-verdad de la esencia de la manifestación. Justamente porque la esencia es la no-verdad, no se manifiesta de otro modo que en la verdad del ente, es decir, *en el fenómeno mismo y como tal.* La esencia está sólo allí donde está la manifestación, aunque sea, y porque es, este «allí», este «donde», este «está» como tales. La significación fenomenológica del vínculo que une indisolublemente el ser y el ente consiste en el hecho de que la luz de la manifestación no brilla en otro lugar y de otro modo que sobre el ente que se manifiesta. A decir verdad, no es la luz del ser la que brilla sobre el ente: de hecho, es el ente mismo el que brilla en ella, en esta luz que no es otra cosa que su propio resplandor. «La luz, dice Hegel en la *Filosofía de la historia*, sólo es vivificante si se aplica a lo diferente de ella misma, actuando sobre ello y haciéndolo fructificar»[125]. *Lo diferente de ella misma es lo que permite a la luz ser vivificante, es decir, cumplir su obra, es decir, ser la luz.* Al actuar sobre el ente que ella no es y al hacerlo fructificar, la luz se da primero a ella misma la posibilidad de historializarse, no de otro modo, sin embargo, que en el acto por el que se aplica a lo diferente de ella misma. Lo diferente de ella misma es lo único que permite a la luz manifestarse; *el ente es lo que manifiesta la esencia de la manifestación*[126].

124. *EN*, 268.
125. *L*, 157.
126. Insistimos en que estas son las tesis del monismo, no las de Henry (N. del T.).

En tanto que el ente permite a la esencia de la manifestación manifestarse, el vínculo indisoluble que une el ser y el ente se vuelve fenomenológicamente claro. Conforme a tal vínculo, se manifiesta que lo único que es concreto es la totalidad, constituida por él, del ser y el ente. *El ser está ligado al ente como la luz a la cosa sobre la que se hace visible.* Porque el aparecer no aparece más que en aquello que aparece y del cual él es el ser, el elemento ontológico se une indisolublemente a la determinación óntica. Vemos así en la obra de arte cómo la luz se une a la tierra, y de tal manera que la luz no es más que el elemento ctónico mismo, que se desprende de la noche y brilla un instante para nosotros, *como si este arrancarse el ente de la oscuridad de su medio original no fuera diferente del arrancarse la luz de un reino que no es en sí mismo una noche menos profunda que la del mármol o la columna.* De este modo, el artista tiene necesidad de la piedra no sólo como de una materia para su cincel, sino primeramente como de una superficie sólida en la que se refleje y pueda lucir la manifestación. En el elemento ctónico y abstruso de la determinación óntica, es donde la esencia encuentra su morada. La tierra es el lugar de la luz. La vivienda luminosa de la que habla Esquilo y que Marx quería dar a los obreros, está constituida por guijarros, bloques gruesos y rocas sin alma. Hegel refiere las palabras de Heródoto según las cuales los persas no tenían ídolos y se reían de las representaciones antropomórficas de los dioses[127]. Estas burlas tienen una significación limitada si la esencia se refiere necesariamente al fenómeno; si sólo sobre la figura luce la pura manifestación; si, en fin, la imagen es siempre esta imagen.

Así pues, la esencia de la manifestación no es susceptible de mostrarse más que sobre la determinación óntica y por ella. En el ser efectivo de ésta es donde la esencia de la fenomenalidad pura encuentra la condición de su realidad; en el fenómeno mismo es donde alcanza la condición fenoménica. *La esencia, sin embargo, no es la determinación y tampoco es el fenómeno.* Si bien la fenomenalidad encuentra su efectividad inmediata en la determinación en la que aparece, ésta tiene no menos inmediatamente la significación de no ser la esencia. *La esencia de la fenomenalidad pura es distinta de su efectividad.* En cuanto que la esencia de la fenomenalidad es distinta de su efectividad, encuentra más bien en ésta su propia supresión. La determinación manifiesta la esencia, de tal modo, sin embargo, que ésta se disimula en esa manifestación. En tanto que la determinación manifiesta la esencia, ella es su verdad. En tanto que la esencia se disimula en esta manifestación; en tanto que no se solapa con el contenido fenomenológico efectivo de

127. *L*, 175.

la determinación, la verdad de este contenido le es ajena: es más bien, respecto a ella, la no-verdad. Esta no-verdad de la esencia, por último, es lo que se disimula en la verdad de la fenomenalidad efectiva. Ésta se ofrece como verdad de la esencia. Pero la verdad de la esencia es la no-verdad de su no-verdad.

Para lograr la efectividad, la esencia ha debido alienarse. La esencia se aliena no sólo porque ella es el devenir otra en que se realiza, sino, más originalmente, porque se pierde en esta realización en la que se disimula manifestándose. Porque la esencia no puede manifestarse en la determinación más que disimulándose, lo que manifiesta la esencia tiene la significación de ser también lo que la oculta. La determinación es el enigma[128]. Es la apariencia (*Schein*), pero una apariencia tal (*Erscheinung*) que en ella lo que aparece remite inevitablemente a lo que no aparece.

En tanto que la manifestación efectiva manifiesta la esencia disimulándola, no puede manifestar esta disimulación más que desapareciendo. La disimulación de la esencia en la entidad efectiva significa una desigualdad de la entidad respecto de la esencia. La supresión de esta desigualdad es la supresión de la entidad. La muerte de la determinación es la manifestación de la manifestación pura. O más bien, como con esta desaparición de la entidad desaparece también el elemento en que la esencia encuentra su efectividad y su verdad, esta esencia sólo puede ser distinta de nada (*rien*) gracias a la aparición de la entidad nueva. La esencia no llega hasta nosotros más que a través del tiempo de las cosas, y la conciencia que procura captarla, extraviada de hecho por ella y apartada sin cesar del objeto de su búsqueda, no puede sino errar de experiencias en experiencias, de objetos en objetos, sin encontrar descanso[129].

§ 14. *La relación de la esencia con la determinación óntica en la filosofía de la conciencia*

Del mismo modo que la filosofía del ser y la filosofía de la conciencia intercambian sus temas, intercambian también sus problemas. El vínculo del ser con el ente, cuyo fundamento fenomenológico acabamos de recordar, se convierte en la filosofía de la conciencia en el vínculo de la conciencia con la cosa, o también en el del sujeto con el objeto. *El sujeto se relaciona necesariamente con el objeto porque la esencia de la con-*

128. Kierkegaard dice que en Grecia lo sensible no era la culpabilidad, sino el enigma. En este carácter enigmático de lo sensible reside, según Kierkegaard, la significación de la plástica griega. Cf. *El concepto de angustia* (en la versión fr. de K. Ferlov y J. Gateau, Gallimard, Paris 1935, 96).

129. Cf. *infra*, Apéndice.

ciencia, idéntica a la esencia de la manifestación comprendida según los presupuestos fundamentales del monismo, se refiere inevitablemente a la determinación como a su verdad. La significación fenomenológica del vínculo indisoluble que une la conciencia y la cosa la percibe la filosofía clásica cuando declara que *el sujeto no se conoce más que en el objeto.* El objeto interviene entonces en la problemática de la filosofía de la conciencia no como una aportación sintética y contingente en relación con ella, entendida como la esencia de la manifestación, sino como una realidad implicada de hecho en esta esencia como lo único que le permite realizarse. Esta realización, es decir, su propia promoción a la condición fenoménica, no la obtiene, por consiguiente, la esencia de la manifestación más que en y por el objeto. Así pues, la determinación aparece finalmente como perteneciendo a la estructura interna de la esencia en cuanto que la esencia de la manifestación no puede encontrar su efectividad más que en la condición fenoménica que ella debe fundar. *El objeto es esencial a la conciencia como aquello que le permite ser lo que es.* Por eso, el pensamiento que piensa la conciencia en su posibilidad debe reconocer la necesidad del elemento que pertenece a la definición de esta posibilidad como tal.

El vínculo de la esencia con la determinación es visible en la filosofía de Jacob Böhme, que, como hemos visto ya, está dominada por el problema de la manifestación conciente, que comprende como constituyendo la estructura misma de lo absoluto. Lo absoluto se manifiesta sobre el fondo que hay en él de la oposición, pero la oposición como tal no traza todavía más que el puro espacio para una manifestación posible en general. En tal espacio, que es un medio indiferenciado, no hay aún ninguna manifestación real. En él reina solamente una claridad difusa, una luz tan indeterminada que de hecho no es una luz, ya que no es conciente de sí misma. Igual que en su indeterminación primitiva, el medio fenomenológico puro no tiene conciencia de sí, no hay en él *ninguna conciencia efectiva*, por lo menos mientras no hay en él nada otro que él. La oposición no significará el surgimiento de la luz más que si pone el elemento opuesto a ésta. Lo que se opone al medio puro de la manifestación, de manera sin embargo que ésta halla en él la condición de su realización, no es en sí, en cuanto opuesto a este medio, algo ontológico. El elemento opuesto puesto en la oposición es la determinación óntica. La verdadera diferenciación supone una naturaleza. La revelación de la oposición, es decir, la manifestación de la esencia de la manifestación, no es posible, por tanto, más que por la mediación de aquello que, con relación a esta esencia, es decir, a la oposición como tal, es radicalmente otro. Así vemos que en Böhme la Sabiduría divina, que consiste en la pura objetivación, no puede arrancar a lo absoluto de la noche primitiva

del *Ungrund* [Abismo], aunque añada a éste la oposición como tal, es decir, la esencia de la manifestación. Oponiéndose a sí mismo, lo absoluto quiere proporcionarse un espejo para poder verse a sí mismo; pero mientras el elemento opuesto en este espejo no es sino lo absoluto mismo, no es un espejo, sino algo transparente que no refleja nada. *La opacidad de la determinación óntica es en la oposición misma el elemento radicalmente otro por el que se realiza la oposición.* Esta realización de la oposición en la determinación como ser-opuesto efectivo la afirma Böhme concibiendo una naturaleza interior a lo absoluto, es decir, constitutiva del proceso mismo por el que la manifestación se produce. La inmanencia de la determinación al devenir efectivo de la manifestación se expresa también en la oposición a la idea de la luz de la idea del fuego, que implica en él la presencia de una «materia»; ya que, bien vistas las cosas, resulta que esa oposición no es tal si es cierto que *la luz se realiza solamente en el fuego* y no se vuelve así efectiva más que en su unión indisoluble con el ser opaco y radicalmente otro al que se opone. El fuego es la condición fenoménica de la luz; una condición que ésta no obtiene más que sobre el fondo en ella de la determinación opaca y bruta. Toda la filosofía böhmiana del *cuerpo* testimonia la necesidad de la presencia del elemento óntico en el seno de la esencia fenoménica y como una condición de la realización de ésta. Debido a que la determinación óntica es esencial a la realización de la esencia, es por lo que ésta no se encuentra, a decir verdad, puesta en ella en un momento dado del tiempo. Por abstracción es como distinguimos en lo absoluto el momento del *Ungrund*. En cuanto lo absoluto es, de hecho es real. *Por eso la determinación es tan antigua como él*: porque define una condición de la fenomenalidad, es decir, de lo absoluto mismo. *Dios lleva en sí un cuerpo eterno porque Él es la esencia originaria y pura de la manifestación en su cumplimiento efectivo*. En tal cumplimiento está incluida la determinación como su condición[130]. En cuanto que constituye la condición de posibilidad del devenir efectivo de la fenomenalidad, el ente pertenece a la estructura interna de ésta. El elemento óntico es una estructura eidética de la esencia ontológica y pura de la manifestación[131].

La pertenencia del elemento óntico a la estructura interna de la esencia de la fenomenalidad, como condición de posibilidad del devenir efectivo de ésta, es visible también en la filosofía de la conciencia de Schelling. Schelling piensa el objeto como la condición de la concien-

130. Cf. A. Koyré, *La philosophie de Jacob Böhme*, Vrin, Paris 1929, 303-414.

131. Al recordar ahora Henry cómo en Böhme se encuentran muchas de las raíces de la especulación ontológica de los idealistas alemanes, implícitamente nos hace caer en la cuenta de la extraordinaria importancia que ha tenido, para estimular estas ideas, la consideración de la trinidad divina tal como la propone la dogmática cristiana (N. del T.).

cia efectiva en tanto que «la conciencia es el acto por el que el sujeto pensante se vuelve inmediatamente objeto»[132]. El tema según el cual *la objetivación es el devenir de la conciencia bajo la forma del devenir del objeto, es la realización de la conciencia en tanto que la conciencia debe objetivarse para aparecer*, pertenece a la filosofía de la conciencia en general. Pero la objetivación que es la realización de la conciencia no es la objetivación pura. Es la objetivación efectiva en la que la determinación está presente. Por tanto, la conciencia se manifiesta en un objeto real, *en la efectividad de una entidad trascendente y, como tal, limitada*. Lo que, en el devenir efectivo de la fenomenalidad, entra en la condición fenoménica, es la determinación finita. «Llegar a la conciencia y ser limitado, es una sola y misma cosa»[133]. La esencia pura de la manifestación no se manifiesta más que bajo una forma finita. Schelling concibe esta esencia pura como una actividad primitiva e infinita. Por eso escribe: «Es la condición de la conciencia que esta actividad primitiva e infinita, esta esencia de toda realidad, se convierta en su propio objeto y, por consiguiente, se vuelva definida y limitada»[134]. Así, la entidad concreta y de suyo no-conciencia es, en tanto que conciente, la única realización posible de la esencia fenoménica de la conciencia pura. Si en las *Investigaciones sobre la libertad humana*, el elemento nocturno que sirve de «reactivo» a la revelación y constituye como tal la condición de su posibilidad, puede ser interpretado como un elemento ontológico puro –en tanto que el Fondo causal no es la determinación sobre la que se refleja la luz, sino lo que, en la esencia misma de ésta, se disimula, y no con anterioridad a su devenir efectivo sino en el seno de éste–, el elemento diferente de la conciencia es, en la última filosofía[135], claramente establecido en su heterogeneidad respecto de la esencia. Lo que la esencia se opone en la alienación en la que busca la existencia conciente es un ser real en el sentido de la determinación, y no ella misma. La oposición al simple pensamiento de sí mismo de la idea de una creación efectiva que desemboca en un término real y, como tal, ajeno a la pura objetivación de sí del pensamiento, tiene la misma significación que la crítica dirigida por Böhme contra la Sabiduría divina. *Esta significación fenomenológica es que la pura objetivación no puede llevar a cabo su obra más que si lo que sobreviene en ella le es ajeno*. La separación efectiva de la criatura respecto de Dios en el fenómeno de la

132. *IT*, 34.
133. *IT*, 65.
134. *IT*, 53.
135. Se entiende que de Schelling. Imposible no echar de menos en la obra de Henry algo semejante a la filosofía de la mitología y la revelación que se encuentra en esta última forma del pensamiento de Schelling (N. del T.).

creación y el rechazo constitutivo del panteísmo en favor de una «autonomía de la progenie»[136] encuentran así su motivo en las condiciones que hacen posible el devenir efectivo de la fenomenalidad.

Estas condiciones que postulan la efectividad de la alienación debía comprenderlas Hegel, a su vez, como las condiciones de la realización de la esencia, es decir, de lo absoluto. La esencia sólo se realiza en el seno del devenir efectivo de la fenomenalidad que es el espíritu concreto si, en el proceso ontológico de la alienación que la constituye, está incluido lo no-ontológico, el término radicalmente otro, el ser diferente de esta alienación misma. Mientras la alienación no significa la existencia de este ser radicalmente otro, mientras no lo considera independientemente de su relación con ella, «esta alienación es todavía imperfecta; expresa la relación de la certeza de sí con el objeto que, justamente porque está en la relación, no ha adquirido aún su plena libertad»[137]. De este modo, el ser-otro que sobreviene en la pura objetivación de sí del pensamiento no es todavía sino el concepto del ser-otro, es decir, la pura posibilidad y no la efectividad de la apariencia real y concreta. La «necesidad nostálgica de una realidad», de la que hablan ya los escritos de juventud[138], significa que la pura apariencia no puede justamente alcanzar la efectividad de la apariencia concreta más que por «la intrusión» en ella «de un elemento histórico real»[139]. La alienación es la esencia de la objetividad, pero ésta sólo se realiza fenoménicamente en la determinación objetiva. Por eso la alienación constitutiva del Logos sólo se vuelve efectiva en la naturaleza. En esta efectividad, que es la de la conciencia, se establece el vínculo indisoluble que une el concepto puro con la determinación inefable.

El vínculo que une la esencia con la determinación está implicado en el devenir efectivo de la fenomenalidad. La esencia pura de la manifestación sólo se realiza por la mediación del ser-en-sí. *La conciencia es siempre la conciencia de algo.* La conciencia de algo es la conciencia exterior del objeto, lo que Hegel llama la «conciencia». En cuanto que la esencia de la fenomenalidad no se manifiesta más que en el fenómeno, éste es *la apariencia, el aparecer* de esta esencia. El objeto es el hacerse-conciente de la esencia de la conciencia; es lo que permite a esta esencia tomar conciencia de sí. *La conciencia de sí es idéntica a la conciencia*. Porque la conciencia es idéntica a la conciencia de sí es por lo que el ser-ahí tiene, de una manera general, «la significación del puro

136. Jankélévitch, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, 183.
137. *PhE*, II, 311.
138. *CD*, 117.
139. *CD*, 118.

pensamiento»[140]. El ser-ahí es la apariencia, el aparecer del pensamiento. La determinación es la realización de la esencia en cuanto que es su hacerse-conciente[141].

El problema de la manifestación de la esencia pura de la fenomenalidad estaba ya planteado en Fichte, que lo comprendía en las Conferencias[142] como el de la manifestación de la «existencia». Como exigía la solución de este problema al proceso ontológico de la objetivación, esta solución consistía igualmente, por esta razón, en el surgimiento de la determinación como apariencia y, por consiguiente, como la única realidad efectiva de la esencia pura del concepto. Interrogándose sobre esta realidad efectiva, es decir, sobre el devenir conciente de la existencia pura, Fichte pregunta a propósito de ésta: «¿Qué le adviene cuando ella se capta de esta manera?»[143]. Lo que adviene a la existencia que se capta así, es decir, en la objetivación, es el devenir bajo la forma de la determinación conciente. La existencia no existe efectivamente más que en tanto esto o aquello. «En esta vuelta vigorosa sobre ella misma, dice Fichte, (la existencia) ve directamente que ella es esto y aquello, que tiene tal carácter». Y más adelante añade: «En la reflexión sobre sí mismo, el saber, en virtud de él mismo y de su propia naturaleza, se divide por el hecho de que no es solamente evidente a sí mismo –lo que no proporcionaría más que un único término–, sino por el hecho de que es

140. *PhE*, II, 267.

141. Los grandes temas de la filosofía de la conciencia tienen su origen en la estructura interna de la esencia de la manifestación tal como ella la entiende. La idea del inacabamiento del sujeto y del carácter abstracto de su ser considerado en su pureza; la afirmación de la existencia necesaria de un término radicalmente ajeno respecto a él; la concepción de este término como un «límite», un «obstáculo», una «resistencia» opuesta a este sujeto, y muchas otras tesis de la filosofía clásica, no son de hecho para ésta sino distintas maneras de expresar, sin llevarlos siempre a la claridad del concepto, los presupuestos que definen la idea última que ella se hace de la esencia de la fenomenalidad. La referencia de semejantes tesis a esta idea es visible a veces. De este modo, se dice que la voluntad no se vuelve conciente más que sobre el obstáculo con el que choca. Sin este límite que le permite «sentirse», la voluntad o la acción, o hasta la libertad, permanece «indeterminada», es decir, «inconciente». Asimismo, el movimiento no logra la conciencia de sí más que si se le opone algo. La idea psicológica de una resistencia que vencer, la prolongación y la extensión de esta idea en una ética de la tensión y del esfuerzo entendido como implicando, a título de condición de su dinamismo interno, la existencia de un obstáculo que superar y, como tal, nunca superado; las construcciones patéticas a las que puede conducir esta concepción de una lucha tan eterna como el principio enemigo que la suscita; todos estos desarrollos tienen su fundamento en la ontología.

142. Ya en la primera filosofía de Fichte, la conciencia se comprende como una luz que sólo se vuelve visible sobre el obstáculo con el que se encuentra. La luz, que es en sí lo indeterminado y en última instancia lo invisible, sólo alcanza la determinación de su condición efectiva cuando brilla sobre un objeto que el yo está, por esta razón, obligado a oponerse. Una de las tesis fundamentales del pensamiento de Fichte, aquella según la cual *el yo pone el no-yo como la condición misma de su posibilidad,* tiene así una significación fenomenológica manifiesta. Esta significación fenomenológica es aún más evidente si recordamos el origen de la problemática fichteana del no-yo en la filosofía de Jacob Böhme.

143. *VB*, 158.

al mismo tiempo evidente a sí mismo *en tanto esto y aquello*»[144]. Porque la esencia pura de la manifestación no se realiza en la objetivación sino bajo la forma de la determinación finita, Fichte podía entender tal realización como el advenimiento mismo del mundo *en su diversidad*. La pretensión de captar la razón de la diversidad empírica en el concepto mismo encuentra su legitimación en la comprensión de la estructura interna de éste, es decir, en la definición de las condiciones de la fenomenalidad efectiva. ¿Qué se produce, sin embargo, cuando esta fenomenalidad se hace efectiva? «¿Qué encierra, por tanto, en este estado la conciencia?... El mundo, dice Fichte, y nada más que el mundo»[145]. Por mundo conviene entender la suma del ente. *En el devenir efectivo de la fenomenalidad no se produce nada más que la determinación óntica y sólo ella: la conciencia efectiva es la entidad trascendente.*

¿O acaso la esencia pura de la fenomenalidad no está presente en cuanto tal en el contenido real de la apariencia? ¿No se manifiesta lo absoluto en sí mismo en esta conciencia efectiva? «¿O acaso, pregunta Fichte, la vida divina no se encuentra inmediatamente en esta conciencia?... No, pues la conciencia no puede absolutamente sino trasformar en un mundo esta vida inmediata, y desde que se establece esta conciencia, esta trasformación queda puesta como efectuada»[146]. El devenir efectivo de la esencia de la fenomenalidad en la conciencia real es su trasformación en la apariencia determinada de la entidad trascendente: en esta trasformación que la realiza, la esencia también se ha perdido. La esencia pura de la fenomenalidad es la objetivación misma, la trasformación como tal. En su cumplimiento, sin embargo, no se muestra. «La conciencia absoluta es justamente de suyo el cumplimiento inmediato y, por esta razón, ya no conciente, de esta trasformación»[147]. *La conciencia pura no llega a la condición fenoménica. La conciencia absoluta es inconciente.* El proceso ontológico fundamental de la objetivación que define la esencia de la manifestación deja escapar ésta en su cumplimiento mismo, en cuanto que, en este cumplimiento, no llega él mismo a la condición fenoménica de la apariencia. El pensamiento que piensa la esencia de la manifestación como la objetivación se topa con una contradicción que se halla incluida en la esencia misma que él piensa. *Así pues, vemos que la filosofía de la conciencia se ve obligada inevitablemente a establecer la inconciencia de la conciencia absoluta con la que se esfuerza en pensar la esencia de la fenomenalidad.* Lo mismo que en Fichte la existencia pura que define la esencia no entra

144. *VB*, 158; el subrayado es nuestro.
145. *VB*, 160.
146. *Ibid.*
147. *Ibid.*

en la condición fenoménica más que bajo la condición de la determinación objetiva sin poder, no obstante, mantener en esta forma la pureza de su esencia originaria, de modo que «la forma siempre nos vela la esencia»[148], también en Schelling la conciencia pura que se realiza fenoménicamente en el objeto ya no es, de hecho, en esta realización, más que el objeto mismo. La conciencia pura es el proceso que hace surgir la entidad finita: es «la actividad que limita». Pero «la actividad que limita no llega jamás a la conciencia», y no llega porque «no se vuelve objeto»[149]. La esencia originaria de la manifestación sólo puede, por tanto, permanecer en la noche de su inconciencia original o perderse en el objeto. En el objeto, la esencia de la manifestación se realiza, pero precisamente perdiéndose. El aparecer de la conciencia en la objetivación es su propio desaparecer.

¿Qué ocurre, sin embargo, con la manifestación de la conciencia en su pureza? Tal manifestación ¿no debe poder ser exhibida si la filosofía de la conciencia pretende hablar con algún derecho del concepto puro sobre el que se funda? Schelling no puede solventar la paradoja de una conciencia que no se conoce más que cuando se vuelve objeto, ni puede mantener la validez del concepto puro de la conciencia de otro modo que haciendo de ésta la condición del aparecer fenoménico efectivo del objeto. En cuanto objetivación, la conciencia es el acto primordial que hace posible el objeto. «Pero ¿cómo se asegura el filósofo de la existencia de este acto primitivo...? Evidentemente, no tiene de él seguridad inmediata, no llega a conocerlo más que por inducción»[150]. La esencia originaria de la manifestación es lo no-objetivo y, como tal, no pertenece a la esfera efectiva de la fenomenalidad. Solamente a partir de ella, es decir, a partir del elemento objetivo, se puede establecer reflexivamente la realidad del acto que es pensado como la condición del objeto. *El análisis reflexivo es la expresión metodológica de la paradoja constituida por la condición no fenoménica de la esencia de la fenomenalidad.* Esta paradoja parece resuelta por la oposición establecida por Schelling entre «el punto de vista trascendental» y el de la conciencia común. Mientras que ésta conoce sólo lo objetivo porque «lo objetivo es lo único que llega por la intuición a la conciencia común» y porque «la intuición en sí misma se pierde en el objeto», «desde el punto de vista trascendental», por el contrario, «el objeto no se considera más que a través del acto de la intuición»[151]. Así pues, el punto de vista trascendental se dirige explícitamente al acto que hace posible la entidad fenomenológica efectiva, es decir, al ele-

148. *VB*, 177.
149. *VB*, 65.
150. *IT*, 71.
151. *IT*, 9.

mento trascendental de la conciencia pura. Pero ésta ¿se ve alcanzada en sí misma, *alcanza en sí misma la condición fenoménica*? Parece que sí: «lo propio del punto de vista trascendental es traer a la conciencia y hacer objetivo aquello que, en cualquier otro orden de pensamiento, de conocimiento o de acción, es absolutamente no objetivo, es decir, escapa a la conciencia»[152]. La esencia de la fenomenalidad, que no entra en la condición fenoménica, ¿acaso no entra en el punto de vista trascendental? Pero ¿cómo? Para «traer a la conciencia» lo que es «absolutamente no objetivo», el punto de vista trascendental no puede sino «volverlo objetivo». Lo trascendental no puede aparecerse más que bajo la forma del objeto del sentido interno. A menos de que se confundan los dos, como hace Schelling[153], hay que reconocer que también aquí el devenir fenoménico de la esencia de la fenomenalidad es la autosupresión de esta esencia pura. Zarandeada entre el psicologismo y el método reflexivo, la filosofía trascendental de la conciencia no puede, en todo caso, darse a sí misma la realidad de la esencia por la que se define[154].

En la estructura eidética de la esencia de la manifestación tal como la concibe la filosofía clásica está inscrita una doble exigencia. Por una parte, la obligación que tiene la conciencia de objetivarse y de alcanzar así la efectividad. La conciencia de sí es idéntica a la conciencia exterior del objeto. Así ve la luz *una filosofía de la efectividad* que sitúa la esencia concreta en el ser-ahí de la determinación objetiva. Por otra parte, la necesidad de preservar la esencia en su pureza trae el reconocimiento del carácter inadecuado de la manifestación de esta esencia en la entidad en la que se manifiesta. La esencia se realiza en la determinación, pero esta realización no la contiene. Igual que el Dios de Böhme, que, «manifestándose eternamente en el ser, permanece eternamente fuera de [él]», la esencia en su realización fenomenológica es «otra cosa todavía»[155]. La determinación puede muy bien entenderse como la manifestación de lo absoluto, como el documento que da testimonio de su fuente eterna. Este documento es la cifra ambigua, la mera apariencia que remite a otra cosa. La finitud es la forma que vela la esencia. La libertad, que no es nada «fuera de la naturaleza», es, sin embargo, en su esencia distinta de ella. Por eso vemos en Fichte que la libertad *desplaza sin cesar* el límite que ella se opone para realizarse, es decir,

152. *IT*, 9.

153. «El único objeto inmediato desde el punto de vista trascendental es lo subjetivo [es decir, la esencia pura, lo trascendental, el elemento absolutamente no objetivo]; el único órgano de esta filosofía es el sentido íntimo» (*ibid.*, 15).

154. Como es evidente, Henry ha procedido, para terminar estableciendo esta tesis, a una especie de prolija inducción a través de las formas históricas más profundas de la filosofía de la conciencia (N. del T.).

155. Koyré, *La Philosophie de Jacob Böhme*, 243.

para aparecer. Porque se aliena de hecho en el elemento en el que se realiza, la esencia debe tanto rechazar como poner tal elemento. Éste, por consiguiente, entra en la historia. Pero a cada momento el problema es el mismo. En vano se muda la filosofía de la conciencia en una filosofía del devenir. Su contradicción sigue siendo lo que era en Kant cuando decía que «no conocemos sino fenómenos». La realidad efectiva de la esencia es lo contrario de lo que ella es en el fondo. Podemos especular cuanto queramos sobre esta contradicción; podemos afirmar, por ejemplo, el determinismo de los fenómenos y la libertad trascendental: ésta no es más que la libertad del objeto trascendental = *x*. La filosofía de la conciencia no ha podido salvar lo absoluto más que desplazándolo a un trasmundo.

Las dificultades comunes a la filosofía de la conciencia y a la filosofía del ser ¿no pierden esta significación de ser un obstáculo al progreso del pensamiento que quiere circunscribir la esencia concreta de la fenomenalidad, si este pensamiento comprende justamente tal esencia en su carácter concreto, es decir, en la efectividad de su estar-realizada? Pues lo que debe ponerse en tela de juicio no es la inevitable referencia de la esencia a la determinación; es la pretensión de captar la esencia fuera de esta referencia y en una pretendida pureza que hay que poner en cuestión, si el ser-ahí de la determinación efectiva es el devenir fenoménico y, como tal, la realización de la esencia de la fenomenalidad. Que la pura esencia se desvanezca en la noche del origen trascendental, significa solamente que no puede ser comprendida fuera del elemento óntico en el que encuentra el momento de la presencia fenoménica. La esencia pura es la abstracción del ser-presente. El ser sólo está presente como ser de la determinación que está ahí, y ello no sólo en el sentido de que él es siempre e inevitablemente la apariencia de un ente, sino, más originalmente, porque esta apariencia no se vuelve precisamente lo que es, un aparecer, sino por la mediación de lo que aparece en ella. *Es el ente lo que aparece.* El vínculo del ser con el ente, la inevitable referencia de la trascendencia a lo que se encuentra trascendido por ella, tienen esta significación fenomenológica última. Lo que se expresa en ella es *la unidad indisoluble del elemento óntico y del elemento ontológico en el devenir efectivo de la fenomenalidad.* El ser-ahí efectivo es óntico y ontológico al mismo tiempo. Si el *Dasein* no designa solamente la abstracción de una presencia, sino esta presencia misma en su cumplimiento real, ¿no se califica entonces legítimamente la trascendencia en él, no, sin duda, como «la propiedad de un sujeto dado», sino como «la manera de ser esencial de este ente»[156] *que el «Dasein» es también*? ¿No está

156. *SZ*, 132.

fundado el derecho a hablar de una «posibilidad óntica de la comprensión del ser»[157]? La ambigüedad fundamental del *Dasein* ¿no encuentra su razón en la estructura interna de la fenomenalidad efectiva?

§ 15. *La significación ontológica de la problemática que considera la esencia y el concepto originario de la finitud*

Aquí es donde conviene recordar con fuerza la significación de una problemática que considera la esencia. El carácter ontológico de tal problemática significa que la esencia constituye por sí misma la condición de posibilidad del aparecer como tal. Si el elemento óntico define una condición de esta posibilidad, si pertenece a la estructura interna del acto de aparecer considerado en y por él mismo, entonces pertenece también a la esencia, es ontológico. Lo que se debe poner en cuestión es la definición misma de tal elemento como óntico. Lo que hay que repensar es la distinción operada en lo real entre lo que es óntico y lo que es ontológico. Pues ya no se puede disociar lo que aparece y el acto de aparecer si el contenido concreto de lo que aparece pertenece como elemento constitutivo a la estructura misma del acto de aparecer como tal. ¿El ente es, sí o no, una condición de la manifestación?

La tesis según la cual el ente debe ser comprendido, en cuanto elemento perteneciente al devenir fenoménico de la esencia de la fenomenalidad, como una condición del ser efectivo de ésta, es absurda. *¿Cómo podría ser el ente aquello sobre lo que la esencia pura de la manifestación se hace visible a ella misma si no estuviera él primero y ya ahí? ¿Y cómo podría el ente precisamente estar ahí, es decir, aparecer, si el acto de aparecer, considerado en y por sí mismo, no hubiera cumplido ya su obra?* La obra *cumplida* de la esencia originaria y pura de la manifestación es lo que permite al ente estar ahí. La esencia está, por tanto, realizada como esencia concreta que funda el devenir fenoménico del ente cuando éste finalmente aparece. Para realizar el devenir efectivo de la esencia, el ente llega siempre demasiado tarde, puesto que lo presupone. Cuando se dice que lo en-sí es lo que deviene para-sí, se formula una proposición ambigua. Pues el ser-en-sí no tiene en sí mismo nada en común con el para-sí. El para-sí designa la dimensión fenoménica de la existencia, a la que el en-sí es, como tal, profundamente ajeno. Que el ser-en-sí penetre en esta dimensión de la fenomenalidad no significa que él sea *en sí mismo* esta luz de la manifestación pura. Lo es tan poco, a decir verdad, que, apenas entrado en ella, se retira de ella y regresa a su noche. Semejante vuelta a la noche de su condición original no podría

157. *SZ*, 212.

realizarla el ente, por supuesto, *si él fuera en sí mismo idéntico al ser de la luz.* El ente es siempre éste o aquél. Por la singularidad de su contenido concreto, es lo diferente. Pero el poder ontológico que lo manifiesta es siempre el mismo. A la naturaleza particular del ente le es indiferente la luz que lo ilumina. Lo que promueve a la determinación, cualquiera que sea y a pesar de su contingencia, dentro de la dimensión abierta de la existencia es una obra única y siempre la misma. Lo que funda su carácter fenoménico no es el carácter determinado del objeto, sino su carácter objetivo. El hecho de manifestarse es ajeno al carácter determinado de la determinación. El ser universal no encuentra su fundamento en la contingencia de la determinación óntica.

La indiferencia del acto de aparecer respecto al contenido de lo que de hecho aparece cada vez ¿implica necesariamente una independencia del devenir efectivo de la aparición en relación con el elemento óntico que se muestra en ella, significa la *Selbständigkeit* [autonomía] de la esencia? La contingencia del contenido de la determinación que está ahí ¿no es más bien el signo de una necesidad y, como tal, no está implicada en el cumplimiento del ser-efectivo de la fenomenalidad? Pues la contingencia del contenido no excluye sino que presupone quizá la existencia de éste, cualquiera que sea. Vemos así que una diversidad empírica *cualquiera* es pensada por Kant, sin embargo, como lo que está exigido en todo conocimiento real, y ello a título de condición. El carácter universal y puro de la categoría no impide que ésta encuentre su uso efectivo sólo por la mediación de la intuición empírica. Así, el carácter contingente de la determinación óntica no excluye su pertenencia necesaria al ser cumplido de la esencia.

La significación fenomenológica de la pertenencia de la determinación al ser cumplido de la esencia encuentra su origen en la comprensión de la estructura interna de ésta. La esencia de la manifestación es pensada, tanto por la filosofía del ser como por la de la conciencia, como la oposición. En el proceso ontológico de la oposición surge el fenómeno como lo que se encuentra puesto delante. La ambigüedad profunda del término que se encuentra así puesto delante debe finalmente ser denunciada. *Lo que surge por la mediación de la esencia de la oposición en un primer plano de luz y como la condición del devenir efectivo de la manifestación no es el ente, es este primer plano mismo y como tal, es el horizonte trascendental del ser. En el despliegue del horizonte trascendental del ser se agota la obra de la esencia; con él se realiza el devenir efectivo de la fenomenalidad.* Cuando este horizonte se ha desplegado, cuando se ha abierto el campo de la visibilidad trascendental, entonces y sólo entonces es cuando el ente puede estar ahí. Lejos de que el ente sea una condición del devenir fenoménico de este campo fenomenoló-

gico originario y puro, es en el hacerse visible este campo, y sólo en él, cuando puede ser visto el ente. El estar ahí del ente se produce en el conocimiento óntico; pero éste presupone, como una condición de ese estar ahí, o más bien como este mismo estar ahí en cuanto tal, el cumplimiento del conocimiento ontológico, o sea, la apertura del horizonte del ser. Lo *contrarium* que, sobre el fondo de la comprensión de la esencia de la manifestación como oposición, es pensado, desde Böhme, como la condición del devenir fenoménico de la fenomenalidad, debe captarse no como un elemento óntico, sino en la desnudez de su significación ontológica pura. El progreso realizado por la filosofía del ser ha consistido justamente en la puesta al día de esta significación pura a partir de las representaciones en las que el proceso ontológico de la oposición se captaba de una manera confusa y se interpretaba aún como un proceso de orden óntico. Hemos visto cómo la distancia que instaura la oposición y que define el campo abierto de la fenomenalidad ha sido pensada primero como una distancia «real». Al concepto de esta distancia, que vale como una categoría del ente, está ligado el del ser- o estar-alejado comprendido, sobre el fondo de este vínculo, como una realidad óntica. El ser-alejado como tal, sin embargo, no es el ente, sino lo que permite a éste manifestarse. Lo que se encuentra así alejado en la obra original de la esencia y como la condición de la manifestación del ente, hasta tal punto no es este ente mismo, que, a decir verdad, no es nada (*rien*). Lo que se mantiene a distancia en el cumplimiento original de la trascendencia es el horizonte de la nada (*néant*). Es la nada, no el ente, lo que se halla objetado en la objetivación y lo que, bajo la forma de un horizonte, realiza el devenir fenoménico de la esencia de la fenomenalidad. La ambigüedad del ser estable que, por ejemplo en Fichte, la existencia pone frente a ella retirándose de él, se basa, pues, en la antigua confusión del ser con el ente. Es la nada (*néant*) del ser, y no la singularidad de la esencia, lo que la existencia pone frente a ella en el movimiento por el que se realiza, es decir, en el devenir efectivo de la fenomenalidad. El ser puesto en la oposición no es, pues, el ser trascendente en el sentido de la determinación: es el medio puro en donde esta determinación es susceptible de mostrarse. La trascendencia no se objeta el ente sino su lugar. Este lugar puro es lo que se instaura en el proceso interno de la esencia en cuanto que este proceso se cumple; es, como tal, el devenir efectivo de la esencia de la fenomenalidad.

Con la comprensión de la estructura ontológica pura de la esencia queda descartada la pretensión de definir el ente como una condición del devenir efectivo de ésta. Porque no se ha elevado todavía a semejante comprensión es por lo que la filosofía de la conciencia cae en el equívoco desde el momento en que se trata de que defina las condicio-

nes efectivas de la fenomenalidad. Este equívoco se hace visible en la descripción del proceso que ella concibe como aquel en que se realiza el devenir fenoménico, proceso que se designa bajo el título general de «objetivación», y por el que adviene justamente el «fenómeno», el «objeto». La profunda oscuridad de este último concepto consiste en que *no se ha distinguido en el objeto lo que es óntico y lo que es ontológico*. El contenido del objeto es la determinación óntica, pero su condición de objeto depende de la esencia. Lo que hace de él un ob-jeto y, como tal, un fenómeno, es el poder ontológico de la objetivación. La objetivación crea el carácter objetivo del objeto, o, mejor dicho, se identifica con él. El carácter objetivo del objeto es su carácter fenoménico. *El devenir efectivo de la fenomenalidad en el ser objetivo del objeto es asunto de la esencia y de ella sola. A este devenir efectivo es totalmente ajeno el ente: no contribuye a él, igual que no se deriva de él.* Por tanto, en el objeto es donde se realiza el devenir efectivo de la fenomenalidad, aunque en este devenir el ente no tome por sí mismo parte alguna.

Mientras no se ha hecho la distinción entre el ente mismo y, por otra parte, el poder ontológico que le confiere la cualidad de ob-jeto, la afirmación de la filosofía de la conciencia según la cual *la conciencia crea el objeto* es tan inevitable como paradójica. Pues es verdad que la conciencia crea el objeto, o sea, el ser-puesto-delante como tal. Más exactamente, la conciencia es idéntica en su ser con el ser-puesto-delante considerado en sí mismo, ya que, según los presupuestos del monismo ontológico, que son los de la filosofía de la conciencia, la esencia de ésta reside en la objetividad. Porque la filosofía de la conciencia ve en el objeto como tal la condición del devenir efectivo de la fenomenalidad, la condición del devenir conciente, pone este objeto al mismo tiempo que pone la conciencia, y pone aquél como idéntico a ésta. El devenir del objeto es el devenir conciente. La conciencia *es* el ob-jeto como tal. Al poner el objeto, la filosofía de la conciencia no añade nada a la esencia pura de la conciencia; pone más bien la condición misma de ésta, o sea, esta pura esencia. *El idealismo absoluto confunde solamente el ente con las condiciones efectivas de la fenomenalidad.* Debido a que no opera ninguna discriminación entre el ente y el objeto como tal, la posición de este objeto, idéntica con el devenir conciente, significa también para él la posición del ente. Al confundir el acto de poner delante, constitutivo del devenir efectivo de la fenomenalidad, con la posición del ente mismo, el idealismo absoluto cree poder deducir éste. El devenir-otra en el que la esencia se opone a ella misma para que se realice el puro aparecer de la idealidad tiene la significación de ser el devenir del ente. La acción del pensamiento que se agota en el proceso ontológico de la objetivación se convierte paradójicamente en una modificación que afecta al ente como

tal, ya lo ponga o lo suprima. Por último, debido a que la posición del objeto en que se realiza el devenir-conciente se ha confundido con la posición del ente mismo, el pensamiento que encuentra su realización solamente en este devenir, es decir, en el objeto, cree de hecho encontrarla en el ente mismo. El ente se comprende como la afirmación de la idealidad, como un elemento ideal. «Debido a que el pensamiento, escribe Marx, se imagina ser inmediatamente otro que él mismo, la *realidad sensible*, y como su acción toma, pues, también para él el valor de una *acción real sensible*, la supresión ideal, que deja que su objeto exista en la realidad, cree el pensamiento haber vencido realmente al objeto; y por otra parte, como este objeto se le ha vuelto ahora un elemento ideal, lo considera igualmente en su realidad como la afirmación del propio pensamiento, de la conciencia de sí, de la abstracción»[158].

La no pertenencia del ente al devenir efectivo de la fenomenalidad en tanto que lo que se encuentra puesto en el proceso de este devenir no es el ente mismo, sino su ser-objeto como tal, lleva a replantear el problema de la finitud en su relación con la esencia de la fenomenalidad, o sea, con el ser como tal. *Justamente en su relación con el ser como tal, es como debe ser entendida la finitud.* La idea de la finitud se presenta primero al pensamiento que considera la receptividad del conocimiento óntico. Este conocimiento es denominado finito en la medida en que no es creador con relación al ente, sino sólo receptor. El conocimiento es finito porque su contenido no proviene de él mismo, *porque no es aquello que él se objeta*. El contenido del conocimiento presupone, no obstante, aquello que el conocimiento se objeta. Solo como objeto es susceptible el ente de formar el contenido de un conocimiento; sólo como objeto es conocido. La receptividad del conocimiento finito respecto del ente presupone su receptividad respecto del objeto. Más exactamente, *el problema de la receptividad del conocimiento respecto del ente es el de su receptividad respecto del objeto, puesto que el ente es recibido precisamente como objeto.* La finitud del conocimiento óntico es idénticamente otra cosa. Es la finitud de un conocimiento que tiene necesidad del objeto para la recepción del ente. Es la finitud del conocimiento ontológico.

Lo que el conocimiento ontológico necesita para la recepción del ente lo crea el conocimiento ontológico mismo. En el acto propio de la trascendencia es donde surge el horizonte trascendental del ser. ¿Por qué el conocimiento ontológico, creador de su objeto, es llamado finito? Porque el horizonte de la trascendencia es él mismo finito. La finitud del horizonte significa la finitud de la fenomenalidad efectiva. *El lugar donde surge la luz, el lugar mismo como tal, es lo que es finito*. La luz es

158. Marx, *Œuvres philosophiques* VI, trad. Molitor, Costes, Paris 1946, 84.

esta finitud de un lugar. La finitud posee una significación ontológica. Concierne a la estructura interna de la esencia originaria y pura de la fenomenalidad en cuanto que esta esencia se realiza sólo en el proceso por el cual se objetiva bajo la forma de un horizonte finito. La fenomenalidad que se hace efectiva en la objetivación de este horizonte es ella misma una fenomenalidad finita. La manifestación es finita en tanto que se produce. La finitud de la manifestación en tanto que se produce significa la finitud de la manifestación en cuanto tal. La finitud es una estructura eidética de la esencia de la fenomenalidad.

«En el fondo, de lo que se trata, dice Heidegger, es de sacar a la luz la imbricación esencial del ser (no del ente) como tal y de la finitud en el hombre»[159]. La finitud debe entenderse en su relación con el ser, pues lo que es finito es el ser mismo. *El vínculo que une en el origen la trascendencia y la finitud no es el vínculo del ser y el ente.* El ser no es finito porque es siempre y necesariamente el ser del ente. La finitud del ente hasta tal punto no se deriva del vínculo indisoluble que une el ser y el ente, que el ente, por sí mismo, no es finito[160]. El pensamiento que busca el origen y la esencia de la finitud en la finitud de la determinación óntica, yerra. La determinación no es finita más que en tanto que se manifiesta. Lo que es finito no es el ente, es el objeto. Considerado en sí, el ente es tanto el noúmeno, el *Enstand*[161] de la intuición infinita, como el *Gegenstand* del conocimiento receptivo. El ente es finito en cuanto que es el *Gegenstand* del conocimiento receptivo: *en cuanto que se lo encuentra un ser obligado, para recibirlo, a desplegar el horizonte finito del ser.* El ente es finito en el interior de este horizonte que nos lo vuelve accesible al manifestárnoslo, es decir, por consiguiente, como objeto. *El ente es finito sobre el fondo de la finitud del ser en él.* La finitud más esencial concierne al ser mismo en cuanto que tiene necesidad del ente para que, en el campo finito de su horizonte, se abra el lugar para que algo sea.

La tesis de que la trascendencia es finita en sí misma debe, pues, ser bien entendida. La finitud de la trascendencia se deriva, sin duda, de que, como tal, es esencialmente receptiva. Como receptiva, la trascendencia está inexorablemente ligada a lo que recibe. Lo que la trascendencia recibe, sin embargo, no es sino lo que ella misma forma. La libertad, dice Heidegger, «no puede zafarse de lo que nace de ella»[162]. Eso de lo que la libertad no puede zafarse es, por tanto, lo que nace en ella. Lo que nace

159. *K*, 278.

160. He aquí un resultado capital de estas largas disquisiciones a través del idealismo y la filosofía de la conciencia. Henry logra un punto de apoyo para su filosofía (N. del T.).

161. Este neologismo viene de eliminar de la palabra *objeto*, *Gegenstand*, el prefijo que alude a su estar-delante, enfrente (*geg-*). Lo que queda es, en español, el *estante* (N. del T.).

162. *WG*, 109.

en la libertad ontológica de la trascendencia es el horizonte trascendental del ser: es el mundo mismo en su mundanidad pura. Por consiguiente, de lo que la libertad no puede zafarse es del mundo como tal, no del ente; a lo que la trascendencia está ligada es al horizonte que ella despliega. La trascendencia está ligada al mundo en cuanto que no es sino el surgimiento de este mundo como tal. Lejos de escapar del mundo por su libertad, la trascendencia está, por el contrario, entregada a él en cuanto libre. Entregada al mundo, la trascendencia lo está también, más exactamente, a un mundo finito. El límite de la trascendencia no es, pues, el ente. No es el ente lo que, como «límite», «obstáculo» y «parada», permite a la libertad tomar conciencia de sí misma al topar con él. Pues la libertad no puede, en rigor, topar con un obstáculo más que si éste existe. Lo que es limitado es la existencia misma, porque la trascendencia que constituye su esencia lleva en ella este límite como lo que ella produce[163].

El que la finitud encuentre su último fundamento no en el contenido óntico de la representación, sino en la estructura misma de ésta, lo había entendido ya Husserl. Al estudiar en *Erfahrung und Urteil* el problema de los sustratos absolutos, Husserl muestra que el único sustrato absoluto es la naturaleza, pero ésta no es nunca, dice él, «el tema de una captación simple»[164]. La finitud del conocimiento parece aquí introducida a partir de la consideración de la diversidad infinita del ente, diversidad tal que nunca puede ser captada por completo en el interior de un único acto de intuición y, por consiguiente, con una certeza absoluta. La finitud del propio acto de intuición es, sin embargo, la responsable de la impotencia del espíritu para conocer el ente de otro modo que bajo una forma fragmentaria y sucesiva. Lo que nos impide captar absolutamente una cosa, no es en última instancia el hecho de que esa cosa puede presentar una infinidad de aspectos siempre nuevos; aun cuando estos aspectos fueran limitados, aunque el ente no albergara en él más que un número determinado de propiedades, la captación global de éstas sería imposible, porque *tal captación es finita en sí misma en cuanto que se produce siempre en el interior de un horizonte finito*. «Ciertamente, dice Husserl, no se puede decir... a priori que un objeto determinado cualquiera puede exhibir de sí mismo un número infinito de determinaciones propias... Sin embargo, su horizonte de determinabilidad indeterminada está siempre dado con él»[165]. La finitud del conocimiento no se deriva del hecho de

163. Buscar la finitud en el ser racional mismo, como pretendían Heidegger y Kant, no significa, por tanto, mostrar cómo este ser implica para realizarse algo distinto de él, a saber, un elemento no ontológico. La finitud del ser racional concierne a la manifestación misma como tal: no al ente, sino a la pura imagen en que aparece.

164. *EU*, 159.

165. *EU*, 259.

que el ente posee un infinito número de propiedades: *reside en el modo de dado del ente*, es decir, en el ente *en cuanto que es un objeto. Lejos de ser el principio de la finitud del conocimiento, la infinita diversidad del ente es la mera consecuencia de ella*. Porque es captado en el interior del horizonte finito del ser, como objeto, es por lo que el ente es llamado finito. La «finitud» del ente significa más bien su infinitud original respecto de la finitud de su condición objetiva. Significa que, al entrar en el lugar finito de su existencia fenoménica, el ente también se sustrae a la luz de este lugar que él rebasa por todas partes. Como el horizonte está más allá del ente, el ente está más allá del horizonte. La idea de un horizonte de propiedades ónticas co-dadas y no dadas puede parecer que conduce al pensamiento a la consideración exclusiva del contenido. Pero el ente tiene un horizonte de propiedades potenciales o virtuales sólo porque es un objeto. El horizonte de las determinaciones ónticas halla su fundamento en el horizonte trascendental del ser.

Poner a la luz el carácter ontológico de la finitud vuelve a colocar al pensamiento ante la significación de la problemática que considera la esencia. Repite el resultado de los análisis que han mostrado cómo el ente es ajeno a la obra de ésta. El devenir efectivo de la fenomenalidad, que es la obra de la esencia, se cumple sin la mediación del ente. El que la finitud que afecta a este devenir como su carácter fenomenológico más propio y más notable no encuentre tampoco su principio en el ente, confirma la independencia radical de este devenir, o sea, de la esencia en su realidad efectiva, respecto de toda determinación óntica.

§ 16. *La idea de la estructura formal de la autonomía de la esencia y la tarea de una repetición de la elucidación ontológica del concepto de fenómeno*

Debemos pensar ahora lo que está implicado en la independencia radical de la realidad efectiva de la esencia respecto a la determinación óntica. La esencia es la esencia de la manifestación. El devenir efectivo de la esencia significa el devenir efectivo de la manifestación: es la manifestación que se manifiesta, su realidad. Que esta realidad efectiva no pueda hallar su condición en el ente se deriva de que el ente sólo puede manifestar la manifestación si él se manifiesta. Cualquiera que sea la manera en que la determinación manifiesta la esencia, disimulándola o indicándola, en su significación esencial o inesencial, es preciso primero que esté ahí, es preciso que para ella la esencia haya cumplido su obra en el devenir efectivo de la fenomenalidad. El devenir efectivo de la fenomenalidad reside en la apertura del horizonte trascendental del ser. *Si la apertura del horizonte trascendental del ser realiza el devenir efectivo de*

la fenomenalidad, es que este horizonte se muestra. El horizonte del ser, considerado en su pureza, debe ser perceptible en sí y para sí. El ser debe poder mostrarse. La independencia de la realidad efectiva de la esencia respecto de la determinación se deriva de que el *devenir fenoménico se realiza en la esencia y por ella.* Lo que se realiza en la esencia y por ella no es sin duda el «fenómeno» en el sentido de algo que se manifiesta; es la fenomenalidad pura y, sin embargo, efectiva. La fenomenalidad efectiva surge en el seno de la esencia, pues ésta se objetiva bajo la forma de un horizonte que se muestra. Así, porque la esencia de la fenomenalidad comprende en sí misma el devenir fenoménica, es autónoma.

La autonomía de la esencia significa la *Selbständigkeit* del conocimiento ontológico. El conocimiento ontológico, no obstante, es la condición de posibilidad del conocimiento óntico. El ser es el ser del ente. La *Selbständigkeit* de la esencia no excluye que el ser sea siempre el ser del ente; al menos, no podemos afirmar tal cosa ahora. La esencia de la manifestación, que realiza la manifestación efectiva, puede muy bien no realizar siempre, por razones que ignoramos, más que la manifestación efectiva del ente. A la inversa, y por razones aquí evidentes, la manifestación del ente presupone siempre, como su condición, el devenir efectivo de la manifestación en la obra pura de la esencia, la *Selbständigkeit* de ésta. Si el ente puede manifestarse sobre el fondo de la nada (*néant*), es solo y en primer lugar porque la nada se manifiesta. «*Porque la nada está revelada*, dice Heidegger, la ciencia puede hacer del ente mismo el objeto de su investigación»[166]. Por tanto, lo que nos permite captar el ente es la experiencia de la nada. Permitiéndonos captarlo, la nada determina la estructura ontológica del ente. Pero la nada del ser determina la estructura ontológica del ente en el acto por el cual lo manifiesta como un objeto, sólo porque la nada es como tal un «fenómeno». La determinación del ente por el ser presupone la manifestación del elemento determinante mismo en su pureza. «Para que se pueda comprender la determinación esencial del ente por el ser, será necesario, dice Heidegger, que el elemento determinante mismo se muestre con cierta claridad»[167]. La finitud del ente en su condición objetiva no puede, por tanto, disimular la esencia. Muy al contrario, esta finitud del ente presupone como su condición *la manifestación efectiva de la esencia en su pureza.*

La comprensión del conocimiento ontológico como condición de la posibilidad del conocimiento óntico no atenta contra la *Selbständigkeit* de la esencia si la manifestación del ente presupone la del horizonte en la obra pura de la esencia. La manifestación del horizonte en la obra

166. Heidegger, *¿Qué es la metafísica?*; el subrayado es nuestro.
167. *K*, 279.

pura de la esencia significa la inmanencia del devenir fenoménica en la esencia de la fenomenalidad. En esta inmanencia reside la *Selbständigkeit* de la esencia. La *Selbständigkeit* de la esencia funda el derecho que tenemos a llamarla una esencia. Pero el origen de este derecho debe ser aclarado. La autonomía de la esencia debe ser comprendida en su significación y en su posibilidad.

La significación de la autonomía de la esencia es, en primer lugar, hacer más incomprensible la designación del *Dasein* como un ente. Si el *Dasein* designa la realidad efectiva de la manifestación, la pertenencia del elemento óntico a esta realidad entendida en su significación ontológica pura ha quedado excluida. El devenir efectivo de la manifestación es el ser-ahí. En este devenir efectivo, que se produce sin él y antes de él, el ente no toma parte. El ente es ajeno al ser-ahí como tal. El *Dasein* como tal es ontológico.

La prohibición de comprender el *Dasein* como un ente es sólo una consecuencia negativa de la autonomía de la esencia. La significación positiva de esta autonomía se expresa en la imposibilidad de separar la esencia comprendida en su pureza y, por otra parte, el devenir fenoménico en el que se realiza. En cuanto que constituye la fenomenalidad efectiva, el devenir fenoménica es la realidad de la esencia de la fenomenalidad. En cuanto que el devenir fenoménica está incluido en la esencia de la fenomenalidad, ésta encuentra en sí misma su realidad.

La significación positiva de la *Selbständigkeit* remite al problema de su posibilidad. La *Selbständigkeit* significa que el devenir fenoménica es inmanente a la esencia originaria y pura de la fenomenalidad. La inmanencia del devenir fenoménica en la esencia de la fenomenalidad entendida según los presupuestos ontológicos fundamentales del monismo se expresa en la afirmación de que el horizonte abierto por esta esencia se manifiesta como tal y en su pureza. *Con la manifestación del horizonte, el ser se muestra. El problema es el de la posibilidad de la manifestación del horizonte. Esta posibilidad reside en la esencia de la manifestación. La inmanencia del devenir fenoménica a la esencia originaria y pura de la fenomenalidad tiene un fundamento. Este fundamento es la esencia misma. El problema del devenir fenoménica la esencia de la fenomenalidad es precisamente el problema de la estructura interna de ésta.*

La esencia de la fenomenalidad encuentra en ella su realidad en cuanto que en ella es donde la fenomenalidad se produce. Ésta es la significación positiva de la *Selbständigkeit*. Que la fenomenalidad efectiva se produzca en la esencia no es posible, sin embargo, sino por ésta. La significación de la *Selbständigkeit* encuentra su posibilidad en la esencia. En este sentido último es en el que la esencia es autónoma. La esencia de la manifestación encuentra en ella misma su realidad en

cuanto que la realidad efectiva de la manifestación que se produce en ella encuentra también en ella su propio fundamento.

La elucidación del fundamento de la inmanencia del devenir fenoménica a la esencia de la fenomenalidad es lo único que permite decir si este devenir se solapa totalmente con la esencia que lo funda, *si la esencia originaria y pura es la verdad o si es también la no-verdad*. Una vez descartado el ente en su pretensión de manifestar o de ocultar la esencia, es a ésta a quien se debe pedir esta doble posibilidad.

La tarea de la fenomenología se ha definido como la elucidación ontológica de la esencia del fenómeno. Se ha mostrado cómo esta elucidación encuentra su posibilidad en la esencia misma. Lo que encuentra su posibilidad en la esencia misma es, sin embargo, no sólo esta elucidación, sino la manifestación en general. La primera elucidación de la esencia del fenómeno llevada a cabo según los presupuestos ontológicos fundamentales del monismo ha mostrado al menos que, para realizar su obra, la esencia de la manifestación debía poder manifestarse. «El ser debe poder mostrarse». La comprensión de esta posibilidad exige que se repita la elucidación ontológica de la esencia del fenómeno. La tarea de la repetición de la esencia del fenómeno consiste en sacar a la luz la posibilidad de la manifestación de la esencia. El sacar a la luz la posibilidad de la manifestación de la esencia pone en cuestión los presupuestos ontológicos fundamentales del monismo y nos introduce en la esencia originaria de la revelación[168].

168. Dada la especial dureza del último parágrafo, permítasenos una aclaración. El problema planteado es el de saber si, ya que el ser de los entes intramundanos es la luz finita en la que éstos se muestran, la misma proyección de esta luz comparece o no ante la propia luz. La obra de la esencia desplegando el horizonte de luz del mundo ha de ser, natural y justamente, esencial. Pero esta obra, que ha sido llamada *trascendencia* en la reciente filosofía del ser, ¿se contempla a sí misma en la luz que ella proyecta? Como su trabajo es la manifestación de los entes intramundanos, ¿cómo va este manifestar a quedar al margen de toda manifestación, o cómo va a achacarse sólo a los entes mismos la única posibilidad de que se manifieste su ser? Plantear así el problema es ya casi haberlo resuelto en la forma en que lo hace la siguiente sección del tratado: la obra de la trascendencia se manifiesta no trascendente sino inmanentemente; la esencia de la manifestación es manifestación, pero no (y en esto se equivoca el monismo) en el mismo sentido en que ella hace manifiestos a los entes intramundanos. La palabra *manifestación* tiene dos sentidos vinculados entre sí. El *monismo*, en cambio, sólo puede referirse especulativamente, no fenomenológicamente, al ser mismo, a la esencia misma, a la verdad originaria. O bien ha de empezar hablando de una correlación intencional entre acto y objeto más atrás de la cual no se puede retroceder, o sea, cuya esencia es absolutamente ininteligible (N. del T.).

SECCIÓN II

REPETICIÓN DE LA ELUCIDACIÓN DEL CONCEPTO DE FENÓMENO. TRASCENDENCIA E INMANENCIA

§ 17. *El carácter originario de la manifestación del ser y el problema de la conciencia natural*

La afirmación según la cual el ser debe poder mostrarse es ambigua. Esta ambigüedad se acrecienta hasta el punto de desencaminar la investigación y de enmascarar la significación de la problemática que considera la esencia, cuando la posibilidad que tiene el ser de mostrarse se pone en relación con el trabajo metodológico de la fenomenología. El trabajo metodológico de la fenomenología se comprende como el de una elucidación. Elucidar significa mostrar, hacer que salga a la luz lo que primitivamente no se encuentra en el radio de ésta. Lo que debe ser elucidado es lo que primeramente se oculta. Cuando se pone en relación con el trabajo de elucidación de la fenomenología, la posibilidad que tiene el ser de mostrarse aparece como una posibilidad que por sí misma no es efectiva, una posibilidad que no encuentra precisamente su realización más que en y por este trabajo. Sólo cuando la fenomenología ha cumplido su obra, llega a la luz la esencia que ella elucida, es decir, se muestra el ser. El primer resultado de la elucidación del concepto de fenómeno ha sido, sin embargo, hacer evidente la necesidad de operar una disociación entre este trabajo de elucidación que define la tarea de la fenomenología y, por otra parte, la realidad del concepto que constituye su objeto, a saber, el surgimiento de la esencia en la efectividad de su condición fenoménica. *La manifestación del ser, lejos de poder ser una mera consecuencia del trabajo metodológico de elucidación de la fenomenología es, por el contrario, condición de ésta, igual que es la condición de toda manifestación posible de un ente cualquiera en general*[1]. Así pues, la manifestación del ser no se realiza en el «en última instancia» de la obra cumplida de la fenomenología, sino en el «ya» de

1. Cf. *supra*, Sección I, § 8.

su condición primitiva, que es, como tal, como este 'ya' de la manifestación pura efectiva que hace posible todo comportamiento y todo paso ulterior, lo absoluto. El ser se manifiesta ya de entrada, con anterioridad a todo trabajo de elucidación. Ya: no sólo como presupuesto de este trabajo mismo, sino como una condición absolutamente universal de toda actividad de la conciencia natural en general.

No menos ambigua es la proposición antes citada[2], según la cual «para que podamos comprender la esencial determinación del ente por el ser, el elemento determinante mismo tendrá que mostrarse con una cierta claridad». La manifestación del ser entendido como el elemento determinante del ente (en cuanto constitutivo de la estructura ontológica de éste) se interpreta aquí como debiendo producirse en el futuro; por lo tanto, referida a un trabajo de elucidación que ella reclama, y justamente para producirse al menos «con una cierta claridad». *La determinación del ente por el ser se realiza, sin embargo, con anterioridad a la comprensión de esta determinación por el filósofo, y esta determinación anterior a toda comprensión filosófica presupone, no obstante, la manifestación del ser, en cuanto que de hecho no es sino esta manifestación misma*. Pues sobre el trasfondo de esta manifestación es el ente lo que es. A la conciencia natural que capta cada vez el ente con sus caracteres propios, el ser está ya dado: la manifestación del ser es originaria.

La determinación del ente por el ser expresa la dependencia de lo que aparece respecto del acto de aparecer considerado en sí y por sí. En la pura apariencia la determinación encuentra el origen de su destino: este su destino le es ajeno. Que su propio destino sea ajeno al contenido de la determinación no significa que lo sea también a la conciencia natural que vive en presencia de este contenido. Para entregarse a la consideración exclusiva del ente, la conciencia debe tener acceso al ser. *El ser se manifiesta a la conciencia natural* como lo que le permite ser lo que es: una conciencia que apunta al ente. La conciencia vive, por tanto, en presencia del ser que es esta presencia misma. La presencia del ser en la que vive la conciencia natural no es una presencia supuesta, una condición extraída por la reflexión filosófica y pensada por ella como la presuposición de toda relación posible con el ente. La presencia del ser que hace posible esta relación, es decir, la conciencia misma, está más bien presente en ella misma. Porque la relación está presente, porque el ser se manifiesta, es por lo que la conciencia natural tiene efectivamente una relación con el ente. *La realidad de la relación es su manifestación*. La manifestación de la relación es la manifestación del ser que se da a la conciencia desde el momento en que ésta se relaciona

2. Cf. *supra*, § 16.

con el ente. La manifestación del ser es la manifestación de lo absoluto. La manifestación de lo absoluto es su absolutez. La absolutez de lo absoluto es la Parusía. Desde el momento en que se relaciona con el ente, la conciencia natural debe mantenerse en la Parusía; es ya el conocimiento absoluto, la ciencia que «al primer paso alcanza la Parusía de lo absoluto, es decir, está junto a su absolutez»[3].

Que para poder relacionarse con el ente la conciencia natural viva en la Parusía de lo absoluto, significa que el ser se manifiesta a ella. El ser no se manifiesta a la conciencia de vez en cuando, en virtud de una voluntad que le sea propia y que, como tal, esté separada de la esencia de la conciencia. Desde sus primeros pasos, en realidad desde que existe y lo hace como conciencia natural que todavía no se preocupa sino del ente, la conciencia vive en presencia del ser que se manifiesta a ella: en la Parusía de lo absoluto. *La conciencia misma es como tal la manifestación del ser*. Por esta razón, además, no ha sido llevada al lugar donde se produce esta manifestación. Al referirse al ente, la conciencia natural está ya en el lugar donde se produce la manifestación del ser: ella misma es este lugar. «La conciencia natural no puede ser introducida allí donde ya está»[4]. Por eso no hay introducción a la fenomenología. La fenomenología es la fenomenología del espíritu. *La fenomenología del espíritu es la conciencia misma*. La conciencia es en sí misma, por consiguiente también como conciencia natural, la fenomenología del espíritu, porque es la manifestación del ser, la Parusía de lo absoluto. «¿Cómo estamos nosotros en la Parusía de lo absoluto? Estamos ahí según el hábito de la conciencia natural»[5].

Que la conciencia natural esté siempre y ya en la Parusía de lo absoluto, significa que la manifestación del ser, que es esta Parusía, es originaria. El hábito en virtud del cual la conciencia natural está en la Parusía no es un hábito adquirido; por el contrario, designa la condición *inmediata* de la conciencia. La condición en virtud de la cual la conciencia se encuentra en la Parusía es inmediata porque constituye la esencia misma de esta conciencia. La esencia de la conciencia es la Parusía, o sea, la presencia en su presencia, el ser-presente como tal en el sentido de que está presente él mismo. La manifestación inmediata del ente presupone esta presencia inmediata de la presencia, la presencia del ser-presente él mismo y como tal. La presupone porque ella misma es, en cuanto manifestación, esta Parusía. Por esto, no podemos dejar de cuestionar la afirmación de Hegel según la cual «la manifestación inmediata de la verdad

3. *H*, 126.
4. *H*, 190.
5. *H*, 189.

es la abstracción de su ser-presente»[6]. Por manifestación inmediata de la verdad, Hegel entiende la manifestación del ente. Dice que esta manifestación es inmediata porque en ella la conciencia se dirige inmediatamente a su objeto, a saber, el ente. Esta manifestación inmediata de la verdad, o sea, la manifestación del ente, hasta tal punto no es la abstracción de su ser-presente, que éste, o sea, el concepto absoluto, más bien constituye la esencia de esta manifestación como tal. En la manifestación del ente está presente el concepto, y en un sentido absoluto. La presencia del concepto en la manifestación del ente significa que el ser presente mismo y como tal está presente en esta manifestación; significa la presencia inmediata de la presencia en la manifestación inmediata del ente. Debido a que constituye la esencia de la manifestación inmediata de la verdad, el ser-presente no puede ser abstraído de ésta. La manifestación inmediata de la verdad es idénticamente su ser-presente; es el concepto absoluto.

Que el ser deba poder mostrarse significa, pues, por último, que se muestra, y no al final de un proceso o de una historia, sino originariamente. La manifestación originaria del ser es lo único que hace posible la manifestación del ente, y lo hace porque constituye la esencia misma de ésta. El carácter originario de la manifestación del ser significa que lo que primero está presente no es el ente, sino el ser-presente mismo y como tal. Que el ser-presente mismo y como tal sea lo que primero está presente, atestigua *el carácter ontológico del origen*. Que el ser-presente, que constituye el origen, esté justamente presente, es decir, se manifieste, atestigua *el carácter fenomenológico del origen*. La comprensión del carácter ontológico y fenomenológico del origen nos permite captar la significación de la proposición según la cual la manifestación del ser es originaria. Nos muestra qué sentido conviene dar a la afirmación según la cual el «ser debe poder mostrarse». Hablando de la comunidad religiosa primitiva y de su deseo vuelto hacia el pasado, Hegel dice que «en la base de esta vuelta atrás se encuentra ciertamente el instinto de llegar hasta el concepto, pero confunde el *origen*, como el *ser-ahí inmediato* de la primera manifestación, con la simplicidad del concepto»[7]. El origen no es, desde luego, el ente que se manifestó en otro tiempo. Sin embargo, a la primera manifestación de este ente, a su ser-ahí inmediato, es inmanente el concepto como lo que constituye esta manifestación misma, el ser-ahí como tal. Por tanto, de este ser-ahí inmediato el concepto no puede ser abstraído. El concepto es lo que es inmediato; él es el origen; él se muestra en éste como *ese primer acto de mostrar que constituye la esencia misma de todo origen como tal.*

6. *PhE*, I, 198.
7. *PhE*, II, 271-272.

Porque la manifestación del ser es originaria, porque la conciencia natural está, conforme a su esencia, en la verdad, no puede decirse que se aparte de ésta[8]. *La conciencia no puede olvidar el ser que constituye su esencia misma.* Cuando, no obstante, se afirma que esta conciencia vive, como conciencia natural, en el olvido del ser, quiere decirse que se atiene al ente y, al hacerlo, considera nada lo que no es de esta naturaleza, es decir, el ser, el aparecer de lo que aparece[9]. La conciencia natural, en efecto, se dirige hacia el ente, y en su preocupación exclusiva por éste, no se cuida del ser. La conciencia natural no puede, sin embargo, preocuparse por el ente más que si éste se muestra a ella. Pero la manifestación del ente es, como tal, la manifestación del ser. *El ser no ha dejado ni un instante de mostrarse a la conciencia natural en el mismo momento en que de ella se dice que lo «olvida».*

Porque la conciencia natural, conforme a la esencia de la conciencia en ella, vive en presencia del ser que se manifiesta a ella, la manifestación del ser a la conciencia no requiere ninguna modificación radical en la vida de esta conciencia. La manifestación del ser se produce constantemente, habitualmente, en la vida de la conciencia natural, en cuanto que es idéntica a la esencia de esta vida. La vida de la conciencia ciertamente no es monótona, es susceptible de modificarse. Una modificación radical interviene en su vida cuando, dejando de dirigirse hacia el ente que hasta entonces era el objeto de su preocupación exclusiva, la conciencia toma en consideración ya no este ente mismo, sino el acto de aparecer en virtud del cual el ente aparece. Tal modificación es la inversión (*Umkehrung*) de la conciencia. En esta inversión la conciencia se dirige hacia el aparecer de lo que aparece, se representa «lo que aparece *como* apareciendo»[10]. Al dirigirse a lo que aparece como tal, la conciencia capta lo que reina en lo que aparece, o sea, su aparecer. La inversión es el acto por el que la conciencia se representa el propio acto de aparecer, la manifestación pura como tal. En la inversión el aparecer de lo que aparece llega a la representación[11]. Al llegar a la representación, el acto de aparecer aparece. *La representación de la manifestación en la inversión de la conciencia es la manifestación de la manifestación pura como tal.*

Al representar la manifestación, la inversión realiza el aparecer del aparecer. El aparecer es la esencia de la conciencia. La inversión es obra de la conciencia. El aparecer del aparecer en la inversión de la concien-

8. Cf. *H*, 163: La conciencia natural «está siempre ya llevada al camino de su verdad. Sin embargo, en camino, siempre también ya en camino, está constantemente dándose la vuelta».

9. Cf. *H*, 164: «El aparecer de lo que aparece, la realidad de lo real, pasa, en la perspectiva de la conciencia natural, por algo nulo».

10. *H*, 178.

11. Cf. *H*, 175.

cia es el acto por el que la conciencia se representa a ella misma en su esencia: «por el que la conciencia se representa en su aparecer»[12]. La inversión de la conciencia es el aparecerse del aparecer. El aparecerse del aparecer es la presencia a sí mismo de lo absoluto, la Parusía. La manifestación de lo absoluto a sí mismo en la Parusía reclama la inversión.

La representación del acto de aparecer en la inversión introduce a la conciencia en el saber filosófico, en el saber verdadero. El saber filosófico es el saber verdadero porque, al representarse el aparecer y ya no lo que aparece, es el saber de la verdad, no del ente. El saber de la verdad es la presencia de lo absoluto a sí mismo, la Parusía. La Parusía de lo absoluto es obra del saber verdadero.

Al representarse el aparecer de lo que aparece, el saber verdadero se representa la condición del saber del ente, o más bien este saber del ente mismo. La representación de la manifestación en la inversión por la que la conciencia alcanza el saber verdadero es el saber de sí del saber del ente. El saber de sí del saber del ente es, como comprendían ya Fichte y Schelling, el saber trascendental. El saber trascendental es el saber es el saber verdadero.

Que el saber trascendental no sea el saber verdadero, se deriva de que es el saber de la conciencia natural que todavía no ha alcanzado el saber verdadero en la inversión; se deriva de que la manifestación del ser es originaria. El ser, como hemos mostrado suficientemente, se manifiesta ya de entrada a la conciencia natural que se refiere al ente, en cuanto que la manifestación del ente es, como tal, la manifestación del ser. Pero el saber trascendental no es sino la manifestación del ser. La conciencia natural es la conciencia trascendental.

El ser es la manifestación pura. La manifestación del ser es la manifestación de sí de la manifestación pura. La manifestación de sí de la esencia pura de la manifestación hasta tal punto no es obra de la inversión que corresponde, por el contrario, a la esencia pura de la manifestación misma. Que el ser deba poder manifestarse no significa que la manifestación de sí del ser pueda o deba añadirse a la esencia del ser en el trascurso o al término de un proceso que permita a esta esencia realizarse; significa que la esencia del ser es la manifestación de sí. *La manifestación de sí es la esencia de la manifestación.* Y conviene comprender cómo se produce esta manifestación de sí de la manifestación: es originaria. Originaria quiere decir que no es obra del saber filosófico, sino de la esencia misma. La manifestación de sí de la esencia hasta tal punto no es obra del saber filosófico, que éste la presupone constantemente como la condición misma de su cumplimiento.

12. *H*, 181.

§ 18. *El concepto de representación: estructura ontológica y comprensión existencial*

La manifestación del ser pertenece a la esencia de la conciencia como constituyendo esta esencia misma, por consiguiente, a la conciencia natural. Que la manifestación del ser pertenezca a la conciencia natural no significa, por supuesto, que ésta se la represente. O más bien, lo que conviene por fin denunciar es la ambigüedad del concepto mismo de representación. Cuando declaramos que la conciencia natural no se representa el ser, sino únicamente el ente, esto no significa que, en su preocupación exclusiva por este último, no se preocupe del ser mismo y lo «tenga por nada». Que la conciencia natural no se represente el ser, quiere decir, por tanto, que el ser no es el objeto al que apunta, el tema de su pensamiento. La «representación» designa aquí el objeto temático al que apunta la conciencia, así como este mismo apuntar en su particularidad. La representación así entendida es un modo determinado de la vida de la conciencia e incluye en ella, como correlato noemático irreal, al «objeto» en presencia del cual esta vida se encuentra en este modo determinado de existencia que es entonces su modo. En el caso de la conciencia natural, este correlato es el ente. *La conciencia natural misma es este modo determinado de la vida de la conciencia en el que esta conciencia apunta precisamente al ente considerando nada todo lo que no es él. El saber filosófico o saber verdadero es él también un modo determinado de la vida de la conciencia, una determinación particular de su existencia.* En el saber filosófico o verdadero al que llega en la inversión, la conciencia se «representa» el ser mismo; hace de él el tema de su pensamiento, el «objeto» del que se cuida. *Porque el saber verdadero es un modo determinado de la vida de la conciencia, no tiene nada que ver con el saber absoluto.* El saber absoluto designa la existencia de la conciencia en su esencia universal, no una determinación de esta existencia, un modo particular de su vida. La existencia de la conciencia en su esencia universal es el saber absoluto, porque la esencia de la conciencia es la existencia, la manifestación de sí del ser, la Parusía. Lejos de surgir solamente en un modo determinado de la vida de la conciencia, la Parusía constituye la esencia misma de esta vida y, como tal, la condición de todas las determinaciones que ésta es susceptible de darse. La Parusía no es obra del saber verdadero: es su presupuesto, igual que es el presupuesto del saber no verdadero de la conciencia natural que se atiene al ente. Porque el presupuesto del saber verdadero de la conciencia filosófica y del saber no verdadero de la conciencia natural es la Parusía, este presupuesto no es un fundamento oculto detrás de la vida de la conciencia, *es la propia vida conciente como tal*, la vida de la con-

ciencia filosófica igual que la de la conciencia natural. Porque la vida de la conciencia en general es la Parusía, la Parusía no reclama la inversión. *El aparecerse del aparecer, la manifestación de sí de la manifestación pura, no se producen en la «representación».*

Es cierto que por «representación» se puede entender también, de acuerdo con los presupuestos fundamentales del monismo ontológico, la esencia de la manifestación misma, la manifestación de sí del ser. La representación designa ahora la esencia de la conciencia. *El objeto de la representación así entendida es el ser mismo.* La representación del ser es la manifestación de sí del ser, la manifestación de la manifestación pura, la Parusía. *La representación del ser es la conciencia misma en su esencia universal.* El objeto que se representa la conciencia como tal, en su esencia universal, no es ni el objeto que se representa la conciencia natural, *ni el que se representa la conciencia filosófica.* El objeto de la conciencia natural es el ente. Pero mientras la conciencia natural se representa el ente, se representa también el ser del ente. Sólo que no se representa el ser y el ente de la misma manera; el objeto que alcanza cada vez en su representación no tiene en común más que el nombre. Que la conciencia natural se represente el ente, significa que su mirada se dirige a él, que lo mienta, que el ente es el tema de su pensamiento. Más exactamente, la conciencia se representa el ente en el sentido de que el ente le es accesible dentro del mentar que ella dirige sobre él. Es necesaria aquí una modificación particular de la vida de la conciencia para que ésta pueda alcanzar lo que no se le da más que dentro de esta modificación que entonces es la suya. Esta modificación es la representación. La representación de la conciencia se entiende aquí en el sentido primero de la palabra representación, conforme al cual «representación» designa el apuntar o mentar de la conciencia y se refiere así a un modo particular de su vida. Que la conciencia natural, ahora, se represente el ser, quiere decir que el ser se manifiesta a ella y le es accesible fuera de toda modificación de su vida que tuviera al ser como tema, fuera de cualquier toma de posición y de cualquier mención particular. La conciencia natural se representa el ser sin hacer de él el tema de su mención porque la representación del ser es la esencia de la conciencia en general. La representación designa ahora la esencia de la conciencia, la manifestación de sí del ser, la Parusía. *La conciencia filosófica se representa el ser en el saber verdadero en un sentido radicalmente diferente. La conciencia filosófica se representa el ser como la conciencia natural se representa el ente: haciendo de él el tema de su mención, dentro de una modificación determinada de la vida de la conciencia en general. Aunque sea el ser y ya no el ente, el objeto de la conciencia filosófica es un objeto en el mismo sentido que el objeto de la conciencia natural:*

es algo que se da a la conciencia por la mediación de un acto determinado de ésta, dentro de una mención específica y como su correlato estricto y él mismo determinado.

A la división radical del concepto de representación corresponde una división radical del concepto de objeto. El objeto hacia el que la conciencia se vuelve para «representárselo» es un objeto determinado. Este objeto está determinado por el acto que se dirige a él, y lo está como lo que se da a este acto. El objeto de la conciencia filosófica es un objeto en el sentido corriente de la palabra. Pero el objeto de la conciencia, en su esencia universal, no está determinado por ningún acto de la conciencia, no es solidario de ninguna determinación particular de su vida. En cuanto el objeto de la conciencia en su esencia universal se da a ésta en ausencia de toda mención particular que se dirija a él, no es «algo» que la conciencia pueda alcanzar en un acto, no es un «objeto» en el sentido corriente del término. *El objeto de la conciencia universal es más bien la condición de posibilidad de todo «objeto», como la representación de la conciencia universal es la condición de toda «representación» particular*, de todo acto específico que mienta cada vez un «objeto». El objeto de la conciencia en su esencia universal es la objetividad, el ser mismo bajo la forma de un horizonte. La representación de la conciencia en su esencia universal es la representación del horizonte. La representación del horizonte es la manifestación de sí de este horizonte en ausencia de todo acto singular de captación dirigido a él. A la esencia del horizonte pertenece no dejarse tematizar. El objeto de la representación de la conciencia universal es independiente de toda «representación» particular y, como tal, no es nunca el «objeto» de ésta[13].

La puesta de manifiesto de la ambigüedad de los conceptos de «representación» y de «objeto» permite disipar el equívoco que pesa sobre las fórmulas por las que se hace el esfuerzo de definir el saber de la conciencia natural. Lo que caracteriza este saber es, según Heidegger, la contradicción que comporta. Esta contradicción del saber natural consiste en que «en su representación del ente no toma en cuenta el ser y, sin embargo, debe hacerlo»[14]. Porque no toma en cuenta el ser es por lo

13. Debido a que el horizonte del ser nunca es el «objeto» de una «representación» particular, la posibilidad de la representación del ser en el saber filosófico sigue siendo problemática. Lo que se representa en el saber filosófico no es quizá el ser mismo, sino una «representación» del ser, una significación objetiva cuyo sentido es remitir a la esencia originaria del horizonte y de su manifestación. Tal significación *objetiva* encuentra obviamente su fundamento en el horizonte mismo. Pero en la naturaleza de éste no está sólo el fundamento del saber filosófico, sino también su motivo. Pues el saber filosófico no surge con el problema del saber de sí de la esencia más que en la medida en que ésta parece «oscura». Pero quizá la esencia no parece oscura más que a la mirada de la mención que la conciencia le dirige en el pensamiento temático; quizá la oscuridad de la esencia es obra de la «representación».

14. *H*, 136.

que el saber natural es solamente, según dice Hegel, «el concepto del saber» –y concepto quiere aquí decir la mera «representación de algo en general», por oposición al concepto absoluto, en el que el saber se capta a sí mismo en su misma esencia, en el que lo absoluto está presente a sí mismo en su absolutez–. A decir verdad, no es de la misma manera como el saber natural «toma en cuenta» el ser y «no lo toma en cuenta». Tomar en cuenta no significa lo mismo en los dos casos. Si se emplea afirmativamente, tomar en cuenta designa la representación que constituye la esencia de la conciencia en general. El ser que esta conciencia toma en cuenta es el horizonte trascendental cuya manifestación originaria pertenece a la esencia misma del ser y es como tal radicalmente independiente respecto de cualquier captación en un acto de conciencia dirigido a ella. De esta captación en un acto de conciencia es de lo que se trata, por el contrario, cuando se dice que el saber natural «no toma en cuenta el ser»: constatamos que tal captación, que tiene al ser como objeto, no está comprendida en el saber natural en cuanto que a lo que éste apunta no es precisamente al ser, sino solamente al ente. *El objeto que el saber natural no toma en cuenta no puede ser el ser mismo en su naturaleza originaria*, en cuanto que éste se manifiesta a la conciencia conforme a su esencia misma, conforme a la esencia de esta conciencia, ya sea la conciencia natural o filosófica, ya lo «tome en cuenta» o no. Pero la manifestación originaria del ser en la conciencia es el concepto absoluto. Por tanto, es falso decir que el saber natural es solamente el «concepto del saber»: es el saber mismo en un sentido absoluto, la presencia de lo absoluto a sí mismo en su absolutez y, como tal, la Parusía. Que el saber natural no tome en cuenta el ser significa, pues, *no que el ser no se manifieste a la conciencia natural en esta manifestación originaria de sí que es la propia Parusía*, sino simplemente que no se manifiesta a esta conciencia bajo la forma de un objeto dado en un acto de captación. *En realidad, solamente de semejante acto de captación, es decir, de un modo determinado de la vida de la conciencia, se puede decir que no es más que el «concepto del saber»*, en tanto, justamente, que «no toma en cuenta el ser». El saber verdadero, por el contrario, tomará en cuenta el ser captándolo. Este tomarlo en cuenta el saber verdadero es justamente lo que no es obra de la conciencia natural. Pero la conciencia natural ha tomado ya en cuenta el ser, aunque ciertamente en un sentido muy diferente: en tanto que es una conciencia y que la representación del ser le pertenece como la manifestación de sí originaria del ser, como la Parusía. Tomar o no en cuenta el ser en un acto de captación no tiene relación con el tomarlo en cuenta inherente a la esencia de la conciencia, es decir, al ser mismo. La oposición de la conciencia natural y el saber verdadero es inesencial.

Hagamos aquí una distinción relevante para la continuación de nuestras investigaciones, una distinción entre lo que es ontológico y lo que es existencial. El «tomar el ser en cuenta» del saber verdadero y el «no tomar en cuenta el ser» de la conciencia natural son modos de la vida de la conciencia, determinaciones de su existencia. Llamaremos a estas determinaciones *determinaciones existenciales*. El «tomar en cuenta el ser» inherente a la esencia de la conciencia y, como tal, indiferente al «tomar en cuenta el ser» del saber verdadero igual que al «no tomar en cuenta el ser» de la conciencia natural, es, por el contrario, como esa manifestación de sí originaria del ser que constituye la conciencia misma en su esencia universal, una *estructura ontológica*. La relación entre la estructura ontológica de la conciencia y las determinaciones existenciales que ésta puede revestir en su vida es fácil de entender, al menos respecto a lo que aquí se dice: la estructura ontológica de la conciencia es a la vez indiferente e inmanente a las determinaciones existenciales de ésta[15]. Indiferente, porque esta estructura no prescribe que tal o cual determinación existencial de la conciencia se produzca y, por ejemplo, que la conciencia, volviéndose hacia su propia esencia, se dirija a ella para captarla en el saber verdadero. Conforme a esta indiferencia, la conciencia puede existir sin que el saber verdadero se produzca en ella. *Las determinaciones existenciales son inesenciales*; son, respecto de la esencia, predicados contingentes y variables. Pero el carácter inesencial de estas determinaciones no significa que estén separadas de la esencia; muy al contrario, la esencia les es inmanente como aquello que las hace posibles, como su esencia misma. Por eso, el saber natural *es* ontológico. La distinción en la conciencia entre sus determinaciones existenciales y su estructura ontológica pone por completo a la luz la ambigüedad de una proposición como esta con la que Heidegger se esfuerza una vez más por caracterizar el saber natural y subrayar su contradicción: «la conciencia natural es y no es ... ontológica»[16]. Considerada como una determinación existencial, la conciencia natural no deja de ser ontológica en tanto que justamente es un modo de la vida de la conciencia, un modo de la existencia en su estructura ontológica universal –en tanto que, en general, la estructura ontológica universal de la existencia es inmanente a toda determinación existencial como constituyendo su esencia misma–.

Lo que lleva a decir impropiamente que la conciencia natural no es ontológica es que, si consideramos el contenido al que apunta, precisamente tal como es mentado por ella, tal como ella lo comprende, tenemos que reconocer que este contenido no es el ser, no es «ontológico».

15. Nótese esta nueva tesis esencial, propia ya de la filosofía de Henry (N. del T.).
16. *H*, 163.

Podemos calificar una conciencia según su «objeto», es decir, según el contenido particular que ella alcanza cada vez en un acto determinado de captación, más exactamente, según el sentido que ese contenido tiene para ella en este acto. Aquello con lo que se una conciencia se está ocupando, lo que ella retiene del contenido que tiene ante sí –no estos trazos torpes en la pizarra, sino un «triángulo»–, más precisamente, el sentido que ella confiere a ese contenido –el de ser una figura ideal formada por la intersección de tres rectas sobre un plano–: eso es lo que califica la vida de esta conciencia, lo que la determina desde el punto de vista existencial. Llamaremos matemática a una conciencia cuyo objeto es matemático. Podremos decir de la misma manera que la conciencia natural no es «ontológica», porque el ser no es la significación particular a la que apunta. El derecho a calificar una conciencia según la significación a la que apúnta o que mienta, encuentra su fundamento en la correlación que existe entre esta significación y la conciencia, más exactamente, en la determinación de esta significación por la conciencia misma. Ya que la determinación de la significación es idénticamente la de la mención que la constituye. La estructura noético-noemática de la conciencia es una estructura unitaria. La unidad de esta estructura asegura la unidad existencial entre un modo determinado de la vida de la conciencia y la significación que ésta constituye y en presencia de la cual se halla. *Una determinación existencial es, por tanto, una determinación de la vida de la conciencia y, solidariamente, una determinación de su significación trascendente*[17].

17. Podemos ciertamente hablar de «esencia» a propósito de una determinación existencial, si entendemos por ello la estructura típica de la que esta determinación es un ejemplar. La determinación existencial de la conciencia en una percepción dada vincula esta conciencia con la esencia de la conciencia perceptiva en general. Obviamente, la percepción no es una simple clase, una rúbrica común bajo la que se clasifican todas las percepciones. Es una esencia que deben realizar en ellas todas las conciencias, una estructura que deben darse y dentro de la cual deben vivir, para poder ser precisamente conciencias perceptivas. Pero la esencia que se identifica con una determinación existencial típica (por ejemplo, la determinación perceptiva o la determinación imaginaria) no es la esencia que es el fundamento de todas las determinaciones existenciales en general, sino que la presupone. El *ser* de la percepción es su aparecer, la esencia de la conciencia perceptiva es la conciencia en general. En la oposición antes establecida entre lo que es ontológico y lo que es existencial, se trata de la esencia en su significación absoluta. Una determinación existencial obedece, desde luego, a una estructura ontológica determinada; es, por ejemplo, una percepción. Pero cuando oponemos esta estructura ontológica a las determinaciones existenciales que tienen en ella su fundamento último, nos referimos a la *estructura ontológica universal de la esencia absoluta*. El saber natural es, si se quiere, una esencia; es un saber típico del que hallaremos múltiples ejemplares. El saber natural es, no obstante, la esencia misma comprendida en su estructura ontológica universal precisamente en cuanto que es un saber, o sea, la manifestación de sí de la esencia de la manifestación y, como tal, la Parusía. [Esta nota aclara al fin cómo entiende Henry los dos sentidos en que toma el término *esencia* en este tratado. El más corriente es el que él, obviamente, menos usa. Prefiere de manera muy coherente hablar de la esencia no como especie o género o tipo, sino como condición necesaria de la posibilidad de algo (N. del T.)].

Vivir en presencia de una significación es comprender. Toda determinación existencial es una comprensión existencial. Esta comprensión es existencial porque se realiza en un modo determinado de la existencia. Cabe llamar también comprensión existencial a una comprensión que hace de la existencia misma su objeto y que le confiere un sentido. Toda comprensión existencial en general es también, en realidad, una comprensión existencial en este sentido particular, porque, comprendiendo su objeto de una cierta manera, es también de esta manera como esta existencia se comprende. Sin duda esta comprensión existencial de sí se produce raramente de una forma temática; la existencia no es habitualmente el tema de su mención. Pero una comprensión existencial implícita de sí misma acompaña siempre a la comprensión existencial explícita de su objeto por la conciencia, más aún, se rige por esta comprensión explícita. El fundamento de la comprensión existencial implícita de sí misma y de su vínculo con la comprensión existencial explícita del «objeto» reside en el hecho de que ésta es idénticamente un modo determinado de la vida de la conciencia y, como tal, una determinación existencial. Toda comprensión existencial que se refiere a una significación objetiva consiste, pues, en una determinación existencial: a ésta se suma una comprensión existencial, la mayoría de las veces implícita, de la existencia misma o, más exactamente, de esta determinación existencial considerada en su particularidad. Toda comprensión existencial en general presupone entonces la existencia misma, igual que toda significación trascendente en general presupone el horizonte trascendental del ser. En realidad, estas dos presuposiciones no son sino una: consisten en la manifestación de sí del ser, o sea, en la estructura ontológica universal de la esencia absoluta. *La comprensión existencial encuentra su fundamento en la comprensión ontológica del ser*. Ésta es la comprensión, ya no de una significación determinada, sino del ser mismo como fundamento de todas las significaciones posibles. *La comprensión ontológica del ser es la manifestación originaria del ser a sí mismo en la conciencia en general*. Como tal, *la comprensión ontológica es idénticamente la estructura universal de la esencia absoluta*. La comprensión ontológica difiere de la comprensión existencial en que el ser que ella comprende no es comprendido en un acto de captación de la conciencia, sino que precede, por el contrario, a todo acto de captación como aquello que lo hace posible.

En la comprensión ontológica del ser reside el saber absoluto. El saber verdadero o filosófico es una comprensión existencial o, mejor dicho, existenciaria de la comprensión ontológica. Pero toda comprensión existencial de la comprensión ontológica no es necesariamente verdadera ni necesariamente filosófica. Si no se limita a la comprensión de una determinación existencial considerada en su particularidad, la compren-

sión existencial implícita de sí misma de la existencia es una comprensión existencial de la comprensión ontológica: el esbozo implícito y, en la mayoría de las ocasiones, impropio de una comprensión existencial. A decir verdad, y precisamente porque una determinación existencial es una determinación de la existencia, la comprensión existencial implícita de sí misma de la existencia es siempre implícitamente una comprensión existencial de la esencia de la existencia en su estructura ontológica universal, es decir, una comprensión existencial de la comprensión ontológica. El saber filosófico no es sino una tematización, llevada a cabo con el material conceptual exigido y elaborado con este fin, de esta comprensión existencial implícita de sí misma de la existencia, es decir, de la comprensión ontológica misma.

La comprensión ontológica del ser es radicalmente independiente respecto de toda comprensión existencial. Que la comprensión existencial de sí misma de la existencia sea verdadera o falsa, que se realice en un modo de existencia «auténtica» o «inauténtica», no cambia en nada la naturaleza originaria de la existencia, la comprensión ontológica del ser en su estructura universal. La independencia radical de la comprensión ontológica respecto de toda comprensión existencial de sí misma de la existencia nos lleva a establecer una oposición absoluta entre *lo que la existencia es en sí misma* y *la manera en que esta existencia se representa o se comprende a ella misma*. «Del mismo modo, dice Marx en el prefacio de la *Contribución a la crítica de la economía política*, que no podemos juzgar a un individuo por la idea que él tiene de sí mismo, no podemos juzgar una... época... por su conciencia». Al mostrar en otro lugar[18] cómo «la estructura social y el Estado salen continuamente del proceso vital de individuos determinados», Marx se cuida de añadir: «pero de estos individuos no tal como pueden aparecer en su propia *representación* o en la de otro, sino tal como son *realmente*». La distinción entre lo que la existencia es en sí misma y la forma en que esta existencia se comprende es una distinción que es importante tener siempre presente, porque términos como los de «representación», «comprensión» e incluso «conciencia» se emplean con demasiada frecuencia indiferentemente para designar realidades que, sin embargo, son radicalmente diferentes. De este modo, *por conciencia Marx entiende la manera en que la existencia se representa o se comprende a sí misma*, y la «conciencia» de un individuo o de una época caracterizan, pues, la manera en que este individuo o esta época comprenden el mundo en el que viven y, por consiguiente, se comprenden a sí mismos. En este sentido es en el que Marx dice que no se puede juzgar una época por su «conciencia de sí misma».

18. Marx, *Oeuvres philosophiques* VI, 156.

En este sentido es en el que se hablará de una «conciencia burguesa» o de una «conciencia proletaria». *La crítica que Marx dirige contra el concepto de conciencia sólo puede comprenderse en función de esta significación que él atribuye a la palabra conciencia.* Esta crítica consiste en decir que la conciencia así entendida no puede cambiar en nada la realidad y que, lejos de desempeñar respecto a ella el papel de un principio, es todo lo más un efecto suyo. Que la conciencia así entendida no pueda cambiar en nada la realidad de la existencia, se deriva de la oposición absoluta que existe entre la existencia en sí y la manera en que la existencia se comprende a sí misma; se deriva, más profundamente, de la independencia radical de la existencia en su naturaleza originaria respecto de toda comprensión existencial de sí misma por parte de esta existencia. Un cambio de la «conciencia» significa, por tanto, una modificación de la comprensión existencial de sí de la existencia y no afecta en nada a la realidad de ésta. «Este postulado de modificar la conciencia, dice Marx, equivale a pedir que se interprete de modo diferente lo que existe, es decir, que se lo reconozca mediante otra interpretación»[19]. Reconocer lo que existe y, por ejemplo, la existencia mediante otra interpretación, *representarse la existencia* como algo que existe, del modo en que lo hace la conciencia natural, que se comprende a sí misma a partir del «mundo» entendido como la suma del ente, o, por el contrario, como el elemento ontológico puro que no es en sí nada óntico, no cambia en nada la realidad originaria de este elemento ontológico puro en su anterioridad radical respecto de todo acto de comprensión, implícita o explícita, filosófica o no, dirigido a él. Es necesario, eso sí, subrayar aquí que las presentes investigaciones se ocupan únicamente con este elemento ontológico puro en su realidad originaria anterior a todo acto de comprensión dirigido a ella. La distinción entre la realidad originaria del elemento ontológico puro y, por otra parte, la comprensión existencial de este elemento, puede parecer simple. Respetar tal distinción conduciría, sin embargo, creemos nosotros, a rechazar de la mayoría de las obras que se dicen filosóficas una buena parte, si no la casi totalidad de su contenido.

§ 19. *El ser-para-sí desde el punto de vista ontológico y desde el punto de vista existencial. Conciencia y verdad*

La distinción entre la estructura ontológica universal de la existencia y la comprensión existencial de esta existencia por ella misma resuelve el equívoco que no deja de pesar, dentro de la filosofía, sobre la problemática del para-sí. Este equívoco se debe precisamente a que con el término

19. *Ibid.*, 152.

de para-sí se designa tanto la esencia de la existencia, en cuanto que esta esencia y, por consiguiente, la existencia misma, comprendida en la realidad de su estructura ontológica universal, consisten en la manifestación de sí, como una determinación particular de esta existencia en la que ésta se comprende a sí misma, de una manera temática o solamente implícita, dentro de un modo de comprensión «auténtico» o «inauténtico». Está claro, no obstante, que el análisis del para sí sólo puede recibir una significación ontológica a los ojos del pensamiento filosófico si el objeto de este análisis está constituido, y lo está de una forma no equívoca, por la *existencia tal como es en sí y no tal como se comprende*. Todo lo que se pueda decir desde este último punto de vista, es decir, considerando la manera en que la existencia se comprende a sí misma, permanece radicalmente ajeno al propósito de la filosofía primera, si por filosofía primera se entiende, como conviene hacerlo, la ontología misma. La manera como la existencia se comprende a sí misma es variable. Podemos llamar «experiencia» a esta comprensión de sí misma de la existencia, porque, al comprenderse de este modo, la existencia hace la experiencia de lo que ella misma es a sus ojos. Las diferentes maneras en que la existencia se comprende a sí misma constituyen, pues, otras tantas «experiencias» de la conciencia. Pero lo que la conciencia alcanza cada vez en su experiencia, la significación que da al contenido de ésta y que se da a sí misma, es algo que vale solo «para ella»: es la existencia tal como ella se la representa, no es la existencia tal como ella es en sí. De este modo, la conciencia infeliz del judaísmo se comprende como algo inesencial, *como una conciencia que deja la esencia fuera de ella*, una esencia de la que está radicalmente privada y que permanece para siempre trascendente a ella. *La esencia, no obstante, es inmanente a la existencia como constituyendo su esencia misma*. Sin embargo, lo que se define en esta inmanencia de la esencia a la existencia, es la existencia misma, en su estructura eidética universal, no la representación variable en la que esta existencia se comprende. Pues la existencia puede muy comprenderse, y se comprende efectivamente en el judaísmo, según Hegel, como inesencial. *La existencia es en sí la esencia, no es la esencia «para sí». Pero la esencia es el para-sí. La existencia que es la esencia es la existencia para sí. ¿Cómo la existencia que es el para sí puede no ser «para-sí»?*

La existencia es el para-sí en tanto que es la esencia; en tanto que su estructura ontológica es la manifestación de sí de la esencia de la manifestación pura: la presencia a sí mismo de lo absoluto en su absolutez, la Parusía. La existencia que es el para-sí no es «para sí» en cuanto que no se dirige a su propia esencia *para captarla en un acto*, en cuanto que no se entiende a sí misma como siendo la esencia. Al ser-para-sí que pertenece a la esencia de la existencia en cuanto que esta esencia es la ma-

nifestación de sí, se opone, pues, radicalmente el ser-para-sí que designa la comprensión existencial de sí de la existencia dentro de un acto determinado de captación y representación. Esta oposición significa, también aquí, la independencia radical del para-sí ontológico respecto del para-sí existencial. Que la existencia se comprenda como no siendo la esencia, no impide que sea esta esencia, de la que no se ha separado más que en la representación ilusoria que ella se hace de sí misma. La separación de la esencia y la existencia en la representación es una separación irreal. *Sin embargo, esta separación no es irreal porque sea falsa, sino porque se produce dentro de la representación, es decir, como una significación a la que apunta la conciencia en un modo determinado de su vida*[20]. *La unidad de la esencia y la existencia, tal como podemos comprenderla en el saber verdadero, no es menos irreal, en tanto que precisamente es una unidad comprendida por nosotros, una unidad que pertenece a la comprensión existencial de sí de la existencia*, tal como se cumple por lo menos dentro del saber filosófico.

La conciencia infeliz del judaísmo no se representa la unidad de la esencia y la existencia; esta unidad no es para ella (*für es*), es, por el contrario, para nosotros (*für uns*), que comprendemos la existencia en su verdad, es decir, como la esencia. Cuando la conciencia natural se eleve a través de toda la serie de sus experiencias, a través de la experiencia de la conciencia infeliz, al saber filosófico que es nuestro saber, la unidad de la esencia y de la existencia que constituye la esencia de esta conciencia se le hará presente a ella misma: ya no será solamente una unidad para nosotros. La conciencia será llevada ante su verdad. Su verdad, a saber, la unidad en ella de la esencia y la existencia, será una verdad para ella (*für sich*). No obstante, y como acabamos de ver, la unidad de la esencia y la existencia que es para la conciencia que alcanza la comprensión de su esencia (*für sich*) igual que es para nosotros (*für uns*) que nos movemos dentro del saber filosófico, no es menos irreal que la separación de la existencia y la esencia que es para la conciencia infeliz, para la conciencia natural en general (*für es*)[21]. Lo que es para la

20. El fundamento de esta afirmación se expondrá posteriormente: cf. la problemática de lo real y lo irreal, *infra*, § 31, 66, 67.

21. La existencia está separada de la esencia para la conciencia infeliz del judaísmo, que se concibe justamente como la existencia a la que la esencia le es radicalmente trascendente; se puede decir también, como hacemos aquí, que la existencia está separada de la esencia para la conciencia natural en general, porque esta conciencia no se representa la esencia. La esencia se encuentra así ausente de la comprensión que la existencia tiene de ella misma en la conciencia natural; está, por tanto, separada de la existencia tal como esta conciencia se la representa. La conciencia natural comprende la existencia, en ella y en las cosas, como algo óntico. La diferencia entre la conciencia natural y la conciencia infeliz del judaísmo es que esta última entra al menos en relación con la esencia en su representación, aun cuando no comprenda esta esencia como siendo la suya: es ya una conciencia religiosa.

conciencia, «para ella», «para sí», «para nosotros», lo que ella se representa al comprenderse en un modo determinado de su vida, es siempre, sea cual sea ese modo, algo irreal. A la separación irreal de la esencia y la existencia que es para la conciencia natural (*für es*), se opone no la unidad –ella misma irreal– de la esencia y la existencia que es para nosotros (*für uns*) o para la conciencia que se comprende a sí misma en su esencia (*für sich*), sino solamente *la unidad real de la existencia y la esencia*. Poco importa, en última instancia, que la existencia se comprenda o no como siendo la esencia: ella es la esencia, es decir, la realidad. Ella es la manifestación de sí de la esencia de la manifestación, *el ser para-sí originario del ser mismo.*

Aunque parezca introducir la problemática en la dimensión original del ser-para-sí, la distinción establecida por Hegel entre lo que es para la conciencia y lo que es para nosotros, permanece de hecho radicalmente ajena a ella: *no concierne a la estructura ontológica del ser-para-sí*. La *Fenomenología del Espíritu*, que se atiene a la descripción de la existencia tal como es para la conciencia que se la representa, sea esta conciencia la conciencia natural o la conciencia filosófica, no tiene, pues, en ningún momento relación con la realidad. El examen de las diversas modalidades dentro de las cuales la existencia se comprende a sí misma, procede en la abstracción, porque, como dice el propio Hegel, «la abstracción es justamente lo que no es auténticamente, lo que solamente *es para la conciencia*»[22]. Es cierto que por «lo que solamente es para la conciencia» entiende Hegel lo que vale para la conciencia no filosófica que todavía no ha logrado el conocimiento de sí misma[23]. Pero, como hemos visto, lo que es para la conciencia filosófica (*für sich*, *für uns*) no es menos irreal: la unidad de la existencia y la esencia que se representa esta conciencia al comprenderse a sí misma en su verdad, no es todavía sino una unidad abstracta. Vemos, más precisamente, la profunda ambigüedad que hay en la obligación impuesta al en-sí de convertirse en para-sí cuando, como es el caso constantemente en la *Fenomenología del Espíritu*, el en-sí designa la realidad de la conciencia, es decir, de hecho la estructura ontológica originaria del ser-para-sí. El devenir-para-sí del ser-en-sí de la conciencia no tiene, en rigor, ninguna significación ontológica. La esencia está contenida por entero en el ser-en-sí de la conciencia en la que de entrada está ya cumplida. El devenir-para-sí del ser-en-sí de la conciencia concierne sólo a la manera en que esta conciencia se comprende a sí misma, y no tiene, como

22. *PhE*, I, 318.

23. En el contexto se trata de la conciencia virtuosa que cree poder oponerse al curso del mundo.

tal, más que una significación existencial. Lejos de poder contribuir a la realización del espíritu, el saber verdadero le es de hecho totalmente ajeno, porque se sitúa en un plano completamente distinto que el de la realidad. *El devenir-para-sí del ser-en-sí de la conciencia no es la fenomenología del espíritu. La fenomenología del espíritu, la manifestación de la manifestación pura, reside en el ser-en-sí de la conciencia, que es el ser-para-sí originario del ser y, como tal, la manifestación de la manifestación pura, la manifestación del espíritu*[24]. La «manifestación del espíritu» en el saber verdadero –lo que Hegel llama impropiamente la fenomenología del espíritu– no es la manifestación del espíritu que constituye la esencia misma de éste, la esencia de la conciencia y de la existencia en general; no es la realidad, sino solamente una representación de ésta dentro de un acto determinado de la conciencia. La expresión «manifestación del espíritu» es, pues, profundamente ambigua: el espíritu es como tal la manifestación. La «manifestación del espíritu» es, por tanto, la esencia misma; es el elemento ontológico originario y puro tal como es en sí. La «manifestación del espíritu» en el saber verdadero no pertenece, en cambio, a la estructura interna de la esencia; no es algo ontológico. La «manifestación del espíritu» en el saber verdadero es el estricto correlato de una representación determinada de la conciencia; no es sino una «manifestación» entre otras que, lejos de constituirla, presupone, por el contrario, la esencia universal y pura de la manifestación en general. El devenir-para-sí del ser-en-sí de la conciencia es una modalidad de la comprensión existencial de sí de la existencia. Pero la manifestación como tal no es obra de esta comprensión: es obra de la esencia. La fenomenología del espíritu es una estructura ontológica.

La distinción entre el para-sí ontológico y el para-sí existencial nos permite comprender la relación que une la conciencia con la verdad. La conciencia es en sí la verdad. Cuando la conciencia se comprende en su verdad, comprende que ella es la verdad. La verdad, que ella tenía hasta entonces por el ente, le aparece ahora como constituida en realidad por su saber del ente, es decir, por ella misma. Que la verdad no sea el ente sino su saber del ente, no es solo, sin embargo, para la conciencia que apunta a esta «verdad». Mientras que la identidad de la verdad y del saber solamente es para la conciencia que apunta a ella, la «ver-

24. En esta tesis se alcanza el punto más grave de la crítica de Henry a Hegel y, por lo mismo, la imposibilidad para la fenomenología radical de entrar en la dialéctica que caracteriza todas las sistematizaciones del saber filosófico intentadas por el idealismo alemán. Los párrafos siguientes van iluminando este punto capital, sobre el que insiste luego el § 20. Ya aquí se deja ver la conclusión capital de Henry, según la cual la verdad originaria es de índole auto-afectiva –y no puede no serlo (N. del T.).

dad» constituida por esta identidad permanece trascendente respecto de la conciencia, y ello en un doble sentido. Es trascendente respecto de la conciencia filosófica (*für uns*) como la significación que esta conciencia alcanza al superarse hacia ella. Es trascendente respecto de la conciencia natural (*für es*) como una significación que esta conciencia no alcanza y que permanece radicalmente ajena a ella. Pero, en todos los casos, la «verdad» que la conciencia alcanza o no, según haya llegado o no al saber verdadero, es una significación: el estricto correlato de un acto determinado de comprensión. La verdad así entendida se refiere a la manera en que la existencia se comprende a sí misma; designa lo que esta existencia se representa como siendo la verdad, «su verdad»: es una verdad existencial. Pero la verdad que la conciencia es en sí misma, y que es independiente de lo que esta conciencia se represente como la verdad, es la verdad ontológica.

Decimos a propósito de esta verdad ontológica que es la «verdad que la conciencia es en sí misma» y no «en ella misma», ya que la verdad ontológica que constituye la esencia de la conciencia es precisamente la verdad, la manifestación de sí del ser, el ser-para-sí mismo y como tal, en su estructura ontológica originaria. El ser-en-sí de la verdad es el ser-para-sí. *La verdad es la verdad para-sí. El ser-para-sí de la verdad es justamente la conciencia.* Que la conciencia sea el ser-para-sí de la verdad, es justamente su vida. La vida de la conciencia es una vida en la verdad, es la vida de la verdad misma. Y como la vida de la verdad es la vida misma de la conciencia, la conciencia no está en ningún momento separada de la verdad. *La verdad no es trascendente a la conciencia*, no es nunca exterior a ella, nunca le es «desconocida». La verdad que no es para la conciencia, que, por lo menos, puede no ser para ella, es solamente una verdad existencial: es una verdad que la conciencia se representa o no cuando se comprende a ella misma. A decir verdad, la existencia se comprende siempre a ella misma de alguna manera, se representa siempre una «verdad». Simplemente, al representarse esta «verdad», no se representa otra «verdad». Sólo de esta «verdad» que ella no se representa, de una verdad existencial, se puede decir que la conciencia está separada. Con la disociación entre la verdad ontológica, que constituye la esencia de la conciencia, y la verdad existencial, que concierne a la manera en que la existencia se comprende a ella misma, se disipa la ambigüedad que recae en una expresión como «la verdad de la existencia». A «la verdad de la existencia» que varía según la manera en que la existencia comprende todas las cosas y a sí misma, se opone radicalmente «la verdad de la existencia» que designa la esencia misma de ésta en tanto que esta esencia es la manifestación originaria del ser y, como tal, la verdad.

§ 20. *Crítica del concepto hegeliano de la experiencia*

La disociación entre la verdad ontológica y la verdad existencial pone en tela de juicio la concepción hegeliana de la experiencia. La experiencia es, según Hegel, la experiencia que la conciencia hace de la verdad. Esta verdad es en primer lugar para ella el ente al que se refiere. En efecto, respecto del ente es como la conciencia mide su saber: se pregunta si su saber se corresponde con él o no. El ente es la medida de la verdad. La conciencia tiene de este modo su medida fuera de sí. Pero el ente es el objeto de su saber; es solamente, en realidad, un ente para ella. El ser-para-la-conciencia del ente es su verdad. La conciencia tiene en ella su medida. *De dos maneras muy diferentes, a decir verdad, es la conciencia la verdad del ente*. La conciencia es la verdad del ente en cuanto que es la manifestación originaria del ser y, como tal, la estructura ontológica de la verdad absoluta. La manifestación originaria del ser, sin embargo, es obra de la conciencia en general, es obra de la conciencia natural que, no obstante, pone la verdad fuera de sí. Lo que oponemos, como teniendo su medida en sí mismo, a la conciencia natural, que tiene su medida fuera de sí, no es, por tanto, la conciencia misma en su estructura ontológica universal; no es la conciencia que *es* la verdad del ente; es la representación determinada de una conciencia determinada ella misma, que se comprende justamente como la verdad del ente, como teniendo la medida en ella. La conciencia es aquí la verdad del ente en el sentido de que ella se comprende como esta verdad. ¿Cómo puede nacer semejante conciencia? ¿Cómo y por qué la conciencia se representa así?

Sin duda, la conciencia no se vuelve *para-sí, en su representación*, la verdad del ente sino porque ella es en sí esta verdad: porque la verdad que ella es en sí es el ser-para-sí. Lejos de resultar de la representación de la verdad en la conciencia, el ser-para-sí de la verdad es, por el contrario, su presupuesto. La conciencia que es la verdad del ente en el sentido de que ella se representa como tal es, pues, el resultado, pero no cabe que sea un principio de la experiencia. Sin embargo, eso es lo que hace Hegel de ella. Explicando cómo la experiencia reside a sus ojos en la comparación que establece la conciencia entre su objeto y su saber, justifica su punto de vista de este modo: «ya que, dice, la conciencia es por un lado conciencia del objeto y, por otro lado, conciencia de sí misma; es conciencia de lo que para ella es lo verdadero y conciencia de su saber de esta verdad. Puesto que los dos son *para ella*, ella misma es su comparación; *para ella* es para quien su saber del objeto corresponde a este objeto o no corresponde»[25]. La posibilidad que tiene la conciencia

25. *PhE*, I, 74.

de comparar su saber con el objeto y de hacer primero de éste y luego de aquel la medida de la verdad, halla así su fundamento en la afirmación según la cual el saber y el objeto son los dos «para ella», y lo son de la misma manera: como aquello que ella se representa. El saber del ente no está presentado aquí como algo que es solamente un objeto para nosotros; y este saber es un objeto para la conciencia natural, precisamente para que ella pueda compararlo con el ente. El movimiento de la conciencia en la experiencia encuentra así su principio, según Hegel, en lo que esta conciencia se representa, y no sólo respecto al objeto, sino también a propósito de ella misma. Este movimiento de la conciencia lo considera Hegel, sin embargo, como constitutivo de la realidad. De este modo, la realidad se explica, a fin de cuentas, por el juego de las representaciones de la conciencia, por la dialéctica de las significaciones a la luz de las cuales la conciencia piensa el objeto y se piensa ella misma. Nuestra historia es el producto de lo que pensamos.

No obstante, a esta historia de la experiencia de la conciencia Hegel le asigna un objetivo: el de que esta conciencia se comprenda tal como ella es en sí. Esta comprensión de sí de la conciencia en su esencia Hegel la atribuye, sin embargo, a la conciencia que hace la experiencia, y esto como una condición, como un principio que hace posible esta experiencia. La comprensión de sí de la conciencia en su esencia no puede, sin embargo, derivarse de la experiencia y, al mismo tiempo, preceder-la como su propia condición de posibilidad. A decir verdad, cuando se declara que «la conciencia es por un lado conciencia del objeto y, por otro lado, conciencia de sí misma» se hace de una manera ambigua. En realidad, la conciencia no es conciencia del objeto y conciencia de sí del mismo modo; el objeto y la conciencia misma no son *«para ella»* de la misma manera. El objeto es para la conciencia en tanto que ésta se lo representa. La conciencia es para sí en tanto que es en sí la verdad y, como tal, el propio ser-para-sí en su estructura ontológica originaria. La conciencia de sí no se opone, pues, a la conciencia del objeto, y no se puede comparársela: constituye, más bien, su esencia misma. Para instituir una dialéctica que se base en la comparación de la conciencia de sí y la conciencia del objeto, hay que tratar subrepticiamente esta conciencia de sí como una representación de sí: hay que *confundir la significación ontológica del ser-para-sí con su significación existencial.* Hegel, sin embargo, tiene necesidad de tal confusión, que es lo único que le permite tratar al ser-para-sí a la vez como algo que está en el origen de la experiencia, *que pertenece a la conciencia en virtud de su esencia misma*, y, por otra parte, como un saber que la conciencia se representa igual que se representa un objeto, y ello de modo que pueda instituir entre ambos, como entre dos términos situados en el mismo plano, una com-

paración, sea cual sea la forma en que esta comparación se establezca, sirva de medida el saber o sirva de medida el objeto.

Al confundirla con el ser-para-sí que constituye la estructura ontológica originaria de la conciencia, Hegel no obtiene sólo la ventaja de colocar la representación de su saber por la conciencia al principio de la experiencia, y de poder hacer de él luego resorte de ésta –o más bien puede expresarse esta ventaja en otros términos, diciendo, como hace Hegel, no sólo que los dos momentos, el objeto y el saber, son para la conciencia, sino incluso que la comparación es también obra suya, «de modo que cuando la conciencia se examina a sí misma, no nos queda desde este punto de vista más que el puro acto de ver lo que ocurre»[26] sin intervenir nosotros mismos. Y ciertamente el movimiento de la experiencia de la conciencia encuentra su principio en la conciencia misma, ya que este movimiento se produce también aun cuando nosotros no estemos ahí para examinarlo y comprenderlo. Esta inmanencia a la conciencia del principio del movimiento de su experiencia la interpreta Hegel, sin embargo, como una presentación explícita a la conciencia de los elementos que ella examina: como una presentación en la representación. La experiencia es precisamente para Hegel un examen por la conciencia de objetos que ella se representa. Así pues, vemos que el ser-para-sí decae de su condición ontológica primitiva para convertirse en uno de esos objetos. *En tal decadencia reside, no obstante, el paso de la realidad a la representación de esta realidad, el paso de la realidad a la irrealidad.* Pero en la esfera de lo irreal algo puede no ser para la conciencia: el saber representado no es nunca un saber absoluto. Aquí se pone de manifiesto la paradoja de todo intelectualismo. Después de decir que todo es para la conciencia, Hegel tiene que decir –precisamente porque este ser-para-la-conciencia es solamente un ser para y en su representación– que, sin embargo, también algo no es para ella. ¿Qué es, pues, lo que no es para ella sino sólo para nosotros?

El movimiento de la experiencia es, según Hegel, aquel por el que la conciencia se da cuenta de que el objeto que ella consideraba hasta entonces lo en-sí, la verdad, en realidad es solamente un en-sí para ella, y que, por consiguiente, el ser-para-ella de ese en-sí es lo que, de hecho, es la verdad. En tal movimiento la conciencia pasa de un objeto a otro: el primero es el en-sí, el ente; el segundo es el ser-para-ella de este ente. *El segundo objeto es simplemente la verdad del primer objeto, su esencia*; pero «esta consideración de la cosa es obra nuestra»[27]. La conciencia que hace la experiencia y para la que el segundo objeto vale ahora

26. *PhE*, I, 74.
27. *Ibid.*, 7.

como la verdad, no ve en él más que un nuevo objeto, que reemplaza pura y simplemente al primero. No comprende de dónde le viene este nuevo objeto; la supresión del primero es para ella una mera pérdida que experimenta en el sufrimiento. El *nacimiento* del nuevo objeto a partir del primero, como simple verdad de éste; el movimiento de su haber-devenido, es justamente lo que no es para ella, lo que «ocurre, por así decirlo, a sus espaldas»[28]; lo que es sólo para nosotros. Pero, como hemos visto, *lo que es para nosotros es tan irreal como lo que es sólo para ella.* El movimiento de nacer del nuevo objeto, si es irreal, no es sólo para nosotros. La realidad del movimiento de la experiencia no es, a decir verdad, ni para ella ni para nosotros. *La experiencia real no se produce ni ante la conciencia, ni por detrás de ella: se produce en la dimensión ontológica originaria del ser-para-sí.* La comprensión del movimiento de la experiencia en la representación del devenir del nuevo objeto es precisamente lo que es solo para nosotros, lo que no puede ser para ella. El «momento que no está presente para la conciencia que se halla hundida en la experiencia»[29] es un momento abstracto. Lejos de constituir la realidad, el ser-para-nosotros es su mera representación. La confusión de la realidad con la representación está cargada de consecuencias: lo que no se expone ante la conciencia debe, si es real, encontrarse en algún otro lugar, pero de tal manera que sea también una representación, un contenido expuesto a una conciencia posible, para una conciencia posible. De lo que no se produce ante la conciencia se dirá, por tanto, que ocurre «por detrás de ella». El intelectualismo, ya sea el de Hegel o el de Freud, es una doctrina de lo inconciente.

Lo que ocurre por detrás de la conciencia es, sin embargo, aquello a lo que la conciencia tiende, lo que ella aspira a representarse. Cuando la conciencia se represente lo que ocurre a espaldas de la conciencia natural, lo que es solamente para nosotros será también para ella (*für sich*): la conciencia habrá alcanzado el saber verdadero. El movimiento de la conciencia hacia el saber verdadero es el movimiento de la experiencia. El movimiento de la experiencia halla su origen, según Hegel, en la desigualdad que existe entre la conciencia del objeto y la conciencia de sí; en la diferencia, dice Heidegger, entre el saber natural y el saber real. Cuando esta diferencia se suprima, cuando la conciencia sea igual a su objeto, porque este objeto sea la conciencia misma, entonces la experiencia se detendrá. Pero ¿en qué consiste la desigualdad entre la conciencia del objeto y la conciencia de sí, la diferencia entre el saber natural y el saber real, esa diferencia que se encuentra en el origen del movimiento de la

28. *PhE*, I, 77.
29. *Ibid.*

experiencia? El saber natural es el saber de la conciencia que apunta al ente. El saber real es el saber que permite el saber natural; es la manifestación originaria del ser que hace posible la manifestación del ente. El saber real es inmanente al saber natural como constituyendo su esencia misma. La diferencia entre el saber natural y el saber real es la diferencia que existe entre una modalidad de la vida de la conciencia y esta conciencia misma en su estructura ontológica universal. *Semejante diferencia no es susceptible de ser suprimida*: subsiste en el saber verdadero. La verdad existencial que se pone de manifiesto en éste no es la verdad ontológica que constituye la esencia del saber real. La diferencia que puede ser suprimida al final de la experiencia es solo la que existe entre el saber natural y el saber verdadero, precisamente cuando el saber natural se ha convertido en el saber verdadero. Pero esta diferencia, abolida en el saber verdadero, entre lo que es «para nosotros» y lo que es «para ella» no es precisamente lo que está en el origen de la experiencia. La diferencia que está en el origen de la experiencia no es una diferencia entre dos representaciones: es una diferencia entre lo que la conciencia se representa y, por otra parte, lo que ella es *en sí. ¿Cómo puede esta experiencia entre dos términos de los que solamente uno es «para ella», entrar, sin embargo, en la vida de la conciencia de manera que se vuelva agente y determine en ella un movimiento?* Hegel no concebía esta posibilidad de otro modo que haciendo del otro término, del ser-en-sí de la conciencia, algo que es también, de cierta manera, «para ella». Al confundir así la significación ontológica y la significación existencial del ser-para-sí, Hegel hacía del saber real una representación. *La confusión de la significación ontológica y la significación existencial del ser para sí, es idénticamente la del saber real y el saber verdadero.* Como el saber real se confundía con el saber verdadero, se convertía en algo que se podía comparar con el saber natural. Como la diferencia, inmanente a la conciencia, entre el saber real y el saber natural se comprendía como una diferencia entre dos representaciones, se la comprendía también como una diferencia que puede ser superada. La diferencia que es superada al final del curso de la experiencia se convertía así en la misma que se encontraba en su origen. Superada al final del curso de la experiencia, esta diferencia corría el riesgo, es verdad, de estarlo desde el principio, puesto que el saber real inmanente a la conciencia natural, el saber de sí del saber del objeto, estaba comprendido justamente como una representación de este saber, como el saber verdadero. Sin duda, esta representación podía ser impropia y la conciencia natural podía comprender, por ejemplo, su saber del objeto como algo óntico. Este saber falso era por lo menos un saber verdadero, un saber que se dirigía a la verdad. Esta había sido, desde el principio, reemplazada por su propia representación.

§ 21. *La reafirmación del carácter originario de la manifestación del ser aclarando su carácter no histórico*

La confusión del saber verdadero y el saber real lleva a la problemática a situar éste al final del curso de la experiencia. El saber real es lo absoluto. «Lo absoluto, dice Hegel, es esencialmente Resultado»[30]. Lo que resulta de la historia de la experiencia de la conciencia, de hecho, no es lo absoluto, sino únicamente su representación en el saber verdadero. Sin duda esta representación difiere de aquella en la que la conciencia natural se representa su propio saber para compararlo con el objeto. Esta diferencia entre el saber natural y el saber verdadero no excluye su homogeneidad. Esta homogeneidad es lo que permite a Hegel partir de uno para llegar al otro, partir del saber fenoménico para elevarse a «lo absoluto». Elevándose a lo «absoluto» a partir del saber fenoménico, Hegel cree poder oponerse a Schelling, que no puede explicar cómo llega la conciencia al saber absoluto o, a la inversa, cómo se separa de él. *El problema de saber cómo la conciencia llega al saber absoluto no puede, sin embargo, resolverse al final de la historia de la conciencia; debe estar resuelto en su inicio.* La conciencia, a decir verdad, no llega al saber absoluto más de lo que se separa de él[31]. Lo absoluto es el ser mismo: el saber absoluto es la manifestación de sí del ser. En tanto que es la manifestación de sí del ser, la conciencia es ella misma el saber absoluto. *El problema del saber absoluto es el problema de la estructura interna de la conciencia en general.*

Que la conciencia deba haber llegado al saber absoluto, y esto desde el comienzo de su historia, no significa, desde luego, que el saber absoluto equivalga al saber natural. El saber absoluto no es el saber natural por el que comienza la historia de la conciencia: es su esencia. En lo que está al principio conviene, pues, distinguir una modalidad de la vida de la conciencia –modalidad en la que esta conciencia comienza la historia de su vida– y, por otra parte, aquello que hace posible tal comienzo, a saber, el comienzo mismo. El saber absoluto es este comienzo absoluto, es el origen, y lo es en un sentido ontológico y no sólo existencial: *el origen que es el surgimiento de la dimensión efectiva de la fenomenalidad* donde algo en general, y en primer lugar el saber natural, puede producirse, es decir, manifestarse. Del mismo modo que es la del saber natural, el saber absoluto es también la esencia del saber verdadero. A diferencia del saber natural, éste se representa el acto mismo por el que él surge y se hace así presente a él mismo su propio origen. Pero esta

30. *PhE*, I, 19.
31. O sea: ni una cosa, ni la otra (N. del T.).

manifestación del origen en la representación del saber verdadero no es el origen mismo, sino que lo presupone en cuanto que, como cualquier otro saber, el saber verdadero se manifiesta primeramente sobre el fondo en él de la esencia de la manifestación. Precisamente porque es la esencia común del saber natural y del saber verdadero, el saber absoluto es ajeno a sus historias: el paso del saber natural al saber verdadero no lo concierne. La relación del saber absoluto con el saber natural y el saber verdadero es la que hemos estudiado antes: la que existe entre la esencia de la conciencia y sus determinaciones existenciales.

La disociación entre la verdad ontológica, que constituye la esencia de la conciencia, y la verdad existencial, que se manifiesta a aquella a través de los actos determinados de representación por los que se comprende a sí misma, nos permite establecer la distinción entre lo que es histórico y lo que no lo es. Lo que es histórico es la verdad que la existencia se representa respecto de sí misma; es la representación de la verdad[32]. Únicamente de esta representación de la verdad se puede decir que tiene una historia y que, sólo al término de ésta llega a ser «igual» a su objeto, o sea, a la verdad, al concepto. Pero la verdad está presente antes de que esta historia se lleve a cabo, antes de que la conciencia se la represente. El concepto está ahí antes de su devenir en el tiempo; la esencia de la manifestación es efectiva antes del trabajo por el que la conciencia llega a darse de esta esencia, es decir de ella misma, una representación que sea conforme a ella. Con estas restricciones, a decir verdad esenciales, es como conviene entender este texto de Hegel: «pero en lo que concierne al ser-ahí de este concepto en el tiempo y en la efectividad... como el espíritu que sabe lo que es, no existe de otro modo y no existe más que después de que se lleve a cabo el trabajo por el que... se crea para su conciencia la figura de su esencia, y de esta forma iguala su conciencia de sí con su conciencia»[33]. Lo que adviene en el trabajo realizado por la conciencia en el curso de su historia es solamente la «figura de su esencia»: no es esta esencia misma. *La esencia de la conciencia es, sin embargo, el ser-ahí efectivo del concepto.* Al concepto corresponde, efectivamente, estar o ser ahí de otro modo que por el trabajo de la conciencia, en otro lugar que en la historia.

Por otra parte, es impropio hablar de igualdad entre la «conciencia» y su esencia. Con la esencia que constituye la estructura ontológica del ser-para-sí y de la verdad absoluta, no puede solaparse, ni siquiera en el saber filosófico, la «conciencia» que designa la representación de esta

32. Aquí no se pretende en absoluto, por otra parte, hacer de esta representación el resorte de la historia, la esencia de lo que es histórico.

33. *PhE*, II, 303-304.

esencia, puesto que, como hemos visto, *la diferencia entre la realidad y su representación no puede suprimirse*. La conciencia de sí, de la que Hegel dice contra Fichte que no surge sino después de un proceso preliminar, no tiene, pues, en rigor ninguna significación ontológica; no puede designar la estructura de la esencia ni pertenecer a ella. Lo absoluto, si queremos entender por ello el ser-para-sí originario de la esencia, que hace de ella la realidad, no se produce en la historia. Por tanto, es la simple representación de la esencia lo que cabe de nuevo negar a «este entusiasmo que, como un pistoletazo, comienza inmediatamente con el saber absoluto y se desembaraza de las distintas posiciones declarando que no quiere saber nada de ellas»[34]. Lo absoluto que este entusiasmo establece no es, en efecto, sino una posición; otra posición se le opone, pues, a saber: aquella a la que este entusiasmo llegará sólo tras haberse trasformado él mismo en su contrario, y ello por el camino de desesperación que es el de la conciencia. El saber absoluto, sin embargo, es obra de este entusiasmo, como aquello que le permite *ser*: como ese primer acto de aparecer de la esencia originaria y pura de la manifestación que ya ha cumplido de entrada su labor para él, para permitirle al menos manifestarse. La historia, por tanto, no es el «movimiento por el que adviene el aparecer»[35], pues éste ha llegado ya de entrada hasta nosotros; el aparecerse del aparecer se ha producido ya de antemano, y lo ha hecho como el surgimiento original de una dimensión efectiva de fenomenalidad en la que esta historia puede llevarse a cabo y, primeramente, comenzar. El saber trascendental no hay que adquirirlo, es *a priori*. Lo que está en el principio no es la modestia de un *Grund* [Fondo] oscuro, es el Verbo. La realidad de lo absoluto está presupuesta como la condición de toda realidad posible en general, como la condición de una historia. Pero la realidad de lo absoluto es su absolutez, su presencia originaria a sí misma en la Parusía. La presencia de lo absoluto a sí mismo, la reunión de su esencia en su unidad con ella misma: ésta es la fuerte naturaleza del origen mismo. *La Parusía se produce en el origen porque constituye la esencia de éste*. Porque constituye la esencia del origen, la Parusía no se deriva de ningún progreso, sino que es su presupuesto. En la Parusía reside la realidad de lo absoluto. Como encuentra su realidad en la Parusía, lo absoluto la encuentra en el origen. El destino de lo absoluto no se juega en la historia.

Y como lo absoluto encuentra su realidad en el origen, la representación histórica de la verdad le es ajena, *no entra en la definición estructural de la realidad absoluta*. Porque es ajena a la definición estructural de

34. *PhE*, I, 25.
35. *H*, 140.

la realidad absoluta, la representación histórica de la verdad no constituye el momento en que esta realidad se realiza, no es de ninguna forma condición de ésta. A la cuestión planteada de saber «cómo un saber en sí intemporal, un saber absoluto, puede... tener condiciones temporales en la existencia y el devenir de una humanidad»[36], hay que responder que semejante saber, si es absoluto, no tiene de hecho ninguna condición histórica. Tal «condición» lo presupondría también, y no como un absoluto virtual que no se realizaría de alguna manera sino en ella, sino como un absoluto que se ha realizado ya de entrada: como el acto efectivo y concreto de la manifestación cumplida. La esencia cumplida de la manifestación es la condición de posibilidad de la experiencia, la esencia de la experiencia y de la verdad. Debido a que no entra como una condición en la definición de la estructura interna de esta esencia, la representación no le pertenece. Por tanto, es falso decir, como hace Heidegger siguiendo a Hegel, que «la representación pertenece a la esencia de la experiencia»[37], o también que «la representación de la experiencia es querida a partir de la esencia de la experiencia como perteneciéndole»[38].

¿Por qué, no obstante, iba a pertenecer la representación a la esencia de la experiencia; por qué iba a ser querida a partir de ésta como perteneciéndole? La esencia es la esencia de la manifestación. La representación significa la inversión y la historia. Que la representación pertenezca a la esencia, quiere decir que la inversión y la historia son necesarias para que la esencia se realice, para que la manifestación se haga efectiva. Pero se ha mostrado la manifestación efectiva como la condición de la inversión y de la historia. Que el carácter en virtud del cual la esencia es el presupuesto sea, no obstante, olvidado en el momento mismo en que la esencia es pensada como no realizándose más que en la inversión y la historia, atestigua que este carácter no es claro. El carácter en virtud del cual la esencia es el presupuesto no es, sin embargo, más que *el carácter originario de la revelación*. Porque este carácter no es *para nosotros*, porque la representación se representa mal la esencia originaria de la revelación, es por lo que ella lo inserta en el proceso que le pertenece como propio a ella: en una historia que es su propia historia. La razón por la que, confundiendo su poder con el del origen, la inversión y la historia sustituyen a ésta para identificarse con la esencia que asegura la promoción de la fenomenalidad efectiva,

36. Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, Paris 1940, 575.
37. *H*, 176.
38. *H*, 175.

reside, pues, en la incapacidad del pensamiento para captar en él mismo su propio fundamento. La tarea de captar tal fundamento es, sin embargo, la de la ontología. La ontología solo está a la altura de su tarea en el respeto al origen. Si, como dice el mismo Hegel, un pensamiento puro es «el que se vuelve hacia el comienzo de las cosas»[39], la ontología no será este pensamiento puro[40], no preservará su pureza más que en la clara conciencia de lo que estaba antes que ella. Lo que estaba antes que ella era ya el espíritu, pues, como dice también Hegel, «lo que el espíritu es, lo fue siempre en sí»[41]. Pero el en-sí del espíritu es el ser-para-sí originario de la esencia de la manifestación, y este ser-para-sí de la esencia no es obra de la representación, sino su condición. Al expulsar la representación fuera de la esencia, la distinción de la verdad ontológica y la verdad existencia nos prohíbe considerar esta esencia como inacabada mientras la representación no la comprende. Descarta la afirmación según la cual la conciencia es «algo que ella no es aún»[42]. Lo que la conciencia no es aún no es la conciencia, *no pertenece a la esfera de la realidad*. Lo que la conciencia no es aún es solamente la ciencia, el elemento ideal que tiene necesidad de la realidad pero que no la produce. La identificación de lo que la conciencia no es con lo que sí es, es la tentación de la ciencia: la ilusión que tiene, al comprenderse a sí misma, de comprender la realidad.

El saber filosófico yerra su objetivo cuando se pregunta por él mismo; o es preciso que lleve esta pregunta lo bastante lejos como para que sea idénticamente la pregunta por la esencia de todo saber como tal. Lo que importa no es el saber filosófico. La filosofía llega siempre demasiado tarde, pues lo que ella dice era en el principio.

§ 22. *La interpretación de la esencia de la fenomenalidad dentro de las presuposiciones fundamentales del monismo y el problema de la receptividad. Significación ontológica de este problema*

Los análisis precedentes (§ 17 a 21) han aclarado el carácter originario de la manifestación. Tal carácter significa que la esencia de la manifestación se manifiesta en ella misma y por ella misma, y lo hace de una manera originaria, como aquello que debe haberse manifestado ya de entrada para que algo más, a saber, el ente, pueda, entonces y sólo entonces, en el medio así abierto de la fenomenalidad efectiva,

39. L, 163.
40. Ofrezco un nuevo subrayado: la ontología no es ni puede ser pensamiento (N. del T.).
41. *L*, 77.
42. *H*, 167.

manifestarse a su vez. Sin embargo, la esencia de la manifestación ha sido interpretada dentro de los presupuestos ontológicos fundamentales del monismo. El carácter originario de la esencia de la manifestación entendida de esta manera significa la manifestación en y para sí del horizonte puro en el que la esencia se objetiva para realizar su obra. La esencia realiza su obra por ella misma, en esto reside su *Selbständigkeit* [autonomía]. Pero el problema, como hemos mostrado, es el de la posibilidad de la *Selbständigkeit. Se trata de saber cómo es posible la manifestación del horizonte puro del ser.*

El horizonte es aquello que, como trascendencia, la esencia se opone a ella misma. No obstante, a la esencia no le basta, para ser real, oponerse así el horizonte en el que se objetiva. O, más bien, esta oposición no es verdaderamente tal, no es una oposición que persiste y que es posible, pues, en y por esta persistencia, sólo si lo que ella se opone es mantenido junto a ella, y ello en el acto mismo de la oposición. Pero ¿cómo puede ser mantenido cerca de ella lo que la esencia se opone, sino a condición de que ella lo reciba? La oposición *y la recepción* de lo que, en la oposición, se encuentra opuesto a la esencia, constituyen juntos la posibilidad de la objetivación. La posibilidad ontológica reside en el poder fenomenológico del fundamento. En la unidad indisoluble de la oposición y de la recepción del horizonte aparece el carácter fundamental de la recepción, que asegura de hecho la posibilidad de esta unidad. Ser recibido quiere decir darse a, aparecer, manifestarse. *La receptividad del horizonte es idénticamente su manifestación.* Si, como hemos mostrado, el devenir fenoménico de la esencia pura de la fenomenalidad reside en la manifestación del horizonte, la cuestión de la posibilidad interna de este devenir que confiere a la esencia su realidad se concentra en el problema de la receptividad. La respuesta a este problema es lo único que permite comprender en su estructura interna la *Selbständigkeit* de la esencia.

El problema de la receptividad tiene una significación ontológica pura. El carácter ontológico de ésta resulta de la pertenencia a la esencia de lo que se trata de recibir. Lo que se trata de recibir, en efecto, no es el ente, sino el medio fenomenológico puro en el que el ente puede manifestarse, es decir, ser recibido a su vez. Ese medio puro en el que el ente es susceptible de mostrarse no puede, a decir verdad, ser denominado por nosotros un medio «fenomenológico» más que precisamente en la medida en que es recibido. Pero la receptividad no es solamente ontológica porque el contenido que recibe es *un contenido ontológico puro.* En cuanto que precisamente lo recibe, es decir, en su naturaleza misma, la receptividad es ontológica como constituyendo lo más esencial que hay en la esencia misma. Lo más esencial que hay en la esencia misma

es lo que asegura la posibilidad de su coherencia interna. Lo que asegura la posibilidad de la coherencia interna de la esencia que se objetiva bajo la forma del horizonte ontológico puro que ella se opone, es el acto que mantiene junto a ella lo que así se encuentra puesto ante ella; es el acto por el que ella lo recibe. En cuanto que funda la recepción por sí de la esencia y, solidariamente, la manifestación del horizonte, la receptividad es lo más esencial que hay en la esencia pura de la manifestación; la receptividad es ontológica.

El carácter ontológico de la receptividad ha podido quedar enmascarado en la medida en que ésta se ha pensado primeramente a la luz del problema de la recepción del ente, y por esta razón se halla ligada al concepto de la finitud, al menos tal como éste se presenta en primer lugar. Como la recepción del ente su funda en la esencia, presupone, con anterioridad a ella, con anterioridad, pues, al acto receptor mismo, un conocimiento de otro orden: un conocimiento ontológico que, por oposición a este conocimiento receptivo, se interpreta al principio como un conocimiento ya no receptivo sino, por el contrario, creador. «Si el conocimiento finito del ente es posible, dice Heidegger, deberá fundarse en un conocimiento del ser del ente *previo a todo acto receptivo*. El conocimiento finito del ente reclama, pues, para ser posible, *un conocer no receptivo*, ... una especie de intuición 'creadora'»[43]. ¿En qué consiste, sin embargo, el conocimiento ontológico que hace posible la recepción del ente? Si tal conocimiento, al no concernir ya al ente, no puede ser receptivo *respecto de éste*, ¿no lo es, y ello esencialmente, respecto del ser mismo, en la medida en que se halla determinado como el proceso por el que la esencia se objetiva bajo la forma de un horizonte que no se manifiesta a ella más que precisamente en cuanto que ella lo recibe? Mostrar que el problema de la recepción del ente remite a un problema de orden ontológico no es resolver el problema de la receptividad, sino solamente plantearlo en el plano que es originariamente el suyo, y hacerlo de una manera tanto más urgente cuanto que en la esencia de la receptividad ontológica residen el fundamento y, finalmente, la esencia de la receptividad óntica misma. Que la receptividad tenga un carácter esencialmente ontológico no significa, en efecto, que sea ajena a la recepción del ente, ya que, muy al contrario, el ente puede ser recibido sólo como objeto. La objetivación debe ser posible para que se cumpla la recepción del ente. Pero la posibilidad de la objetivación reside en la esencia ontológica de la receptividad. Lejos de suprimirlo, la referencia del conocimiento óntico al conocimiento ontológico hace surgir en toda su agudeza el problema de la receptividad.

43. *K*, 98; el subrayado es nuestro.

La comprensión del carácter ontológico de la receptividad resuelve la ambigüedad que recae en la oposición establecida por el pensamiento filosófico tradicional entre, por un lado, un conocimiento «creador» y, por otro, un conocimiento «receptivo». Tal oposición sólo vale, de hecho, respecto al ente. El conocimiento se llamará creador o receptivo, en su relación con el ente, según éste brote del acto mismo por el que aquel lo intuye o, al contrario, se vea obligado a encontrarlo como un ente que él no crea sino que existe con independencia de él. *Pero el conocimiento ontológico que forma el horizonte del ser al mismo tiempo que lo recibe, es creador y receptivo a la vez, y lo es en la unidad indisoluble de su esencia misma.* Así se evidencia el carácter inesencial de la distinción kantiana entre el *Entstand* y el *Gegenstand*[44]. A decir verdad, esta distinción no sólo es inesencial, sino que se muestra profundamente oscura. Al oponer la intuición creadora, de la que tenemos al menos la idea, y, por otro lado, una intuición obligada a recibir un ente extraño, Kant pretende alcanzar el fundamento de la oposición metafísica entre un conocimiento finito y un conocimiento infinito. Pero el verdadero problema no es saber si el ente procede o no del propio poder de conocimiento; es comprender cómo ese ente, lo cree o no el conocimiento, puede, no obstante, manifestarse a él. Aun cuando el ente estuviera puesto en la existencia por el acto mismo del poder que lo conoce, es preciso, si justamente este poder es el de un conocimiento, que el ente se manifieste a él. ¿Y cómo podría hacerlo sino por la mediación de la esencia originaria y pura de la manifestación? Pero *la finitud es*, como hemos mostrado, *una categoría ontológica: encuentra su fundamento en la esencia en cuanto que lo que surge en la obra de ésta es el horizonte finito del ser.* Que el ente sea creado no cambia en nada la finitud de su manifestación, la finitud esencial que lo concierne en su ser mismo. Sin duda, el ente es finito en cuanto objeto. Pero el ente no es un ob-jeto porque exista previamente a un conocimiento que no lo crea. La intuición no es finita porque reciba un ente que no emana de ella. Es finita en sí misma, en cuanto intuición. Lo que es finito es el poder ontológico obligado a recibir el lugar finito (que él mismo forma) del ser, y lo es hecha abstracción de toda consideración relativa a la naturaleza del ente que surge en este lugar, sea el ente producido o no por el poder ontológico de la manifestación.

Que el ente sea finito en cuanto objeto quiere decir que es finito en cuanto que es intuido. Pues la intuición encuentra su fundamento en el proceso por el que la esencia se objeta el campo puro de la fenomena-

44. En alemán, *entstehen* significa *surgir.* El *Entstand* es, pues, el correlato de una intuición creadora, no de una actividad receptiva (de la que el correlato es un *Gegenstand*: algo que ya está ahí alzándose delante). Más que una distinción de Kant, es una distinción de Henry sobre la base del texto de Kant (N. del T.).

lidad bajo la forma de un horizonte finito. *Está claro entonces que el concepto antitético de una intuición originaria infinita surge en la problemática sin ningún contexto.* Que tal intuición sea llamada originaria e infinita porque es creadora del ente, no cambia en nada la naturaleza finita de la intuición que hay en ella. *Si no, con esta idea de una intuición infinita es otro modo de manifestación lo que se piensa, es otra manera de aparecer y de darse lo que quiere hacer valer su concepto ante la reflexión filosófica.* Pero ¿con qué derecho este otro modo de revelación es llamado también una intuición? ¿A título de qué puede la filosofía acogerlo en ausencia de toda problemática verdadera y explícita dirigida a él? Semejante modo de revelación, que constituye un elemento ontológico formal puro, no puede, en todo caso, ser definido por su relación con un contenido óntico –por el hecho de que se supone que éste emana de él. Se trata de la estructura ontológica interna de la esencia de la manifestación considerada en sí misma y comprendida en su pureza. Mientras esta esencia es interpretada como la de la trascendencia, la fenomenalidad efectiva, pura, que ella promueve, debe, como tal, ser finita. El ente que se manifiesta por la mediación de esta esencia es finito también, sea o no creado por el poder del conocimiento, es decir, por esta esencia misma. En todos los casos, es un ente que se manifiesta dentro del horizonte finito del ser. *El «Entstand» es también un ob-jeto, al menos mientras es intuido.* Sólo una confusión permite oponerlo, desde este punto de vista ontológico, al ente que la intuición no crea sino que encuentra simplemente ante ella. Esta confusión la comete Heidegger cuando escribe: «solo al conocimiento finito le puede ser dada una realidad del tipo objeto (*Gegenstand*). Sólo él debe exponerse al ente que ya es»[45]. El carácter en virtud del cual el ente es anterior al ejercicio de un poder del conocimiento que no lo crea es un carácter óntico. El carácter en virtud del cual el ente es el ob-jeto es un carácter ontológico que determina a priori la estructura del ser de todo ente posible en cuanto ente intuido. La confusión de estos dos caracteres lleva a dar un sentido último a la oposición de una intuición «creadora» y una intuición «receptiva». Pero esta oposición pierde toda significación ontológica, y quizá toda especie de significación posible en general, para el pensamiento que piensa el objeto. A tal pensamiento le es dado comprender que el ob-jeto no está delante (*ob, gegen*) porque el ente que representa es hallado y no creado por el poder del conocimiento, sino porque se manifiesta en una intuición –y que es por esto también por lo que es finito[46].

45. *K*, 92.

46. Anotemos que la verdad originaria –la ontología–, de la que ya sabíamos que no podía ser un pensamiento, no ha de poder ser tampoco una intuición (N. del T.).

Al prohibir vincular la significación receptiva del conocimiento con un carácter del ente, la crítica de la distinción instituida por Kant entre el *Entstand* y el *Gegenstand* hace más evidente el carácter ontológico de la receptividad. La receptividad concierne sin duda al ente en la medida en que ella hace posible su recepción. Sin embargo, lo que es recibido no es el ente sino su ser. Más exactamente: *el ser del ente reside en su receptividad. La receptividad no es una categoría del ente; es ontológica en cuanto que constituye la esencia misma del ser.*

La comprensión del carácter ontológico del problema de la receptividad hace más urgente su solución. Pues si la recepción del ente se basa en la receptividad del ser, no basta con constatar ésta. Por consiguiente, surge inevitablemente ante nosotros esta cuestión: ¿qué es lo que vuelve ontológicamente posible la receptividad del ser, es decir, la manifestación del horizonte puro que se objeta la esencia originaria de la objetivación?

§ 23. *La posibilidad interna de la receptividad del ser y la problemática del esquematismo*

La respuesta a la cuestión de la posibilidad de la receptividad del ser se orienta en primer lugar hacia la delimitación precisa de la naturaleza de la realidad que se trata de recibir. Esta realidad es el horizonte puro del ser. En cuanto puro, es decir, en cuanto que no es nada óntico, este horizonte es también el de la nada. Pero la nada del horizonte que se objeta la esencia no es nada[47]. Sólo cuando toma indebidamente al ente como criterio de la realidad llega el pensamiento filosófico a la idea de que el horizonte puro no es «nada» (*rien*) y de que el poder que hace posible la intuición es una forma vacía y por ella misma privada de contenido. De la misma manera, de este contenido no se puede decir que no es «conocido» más que si se reserva el nombre de conocimiento para la captación del ente. Pero la captación temática del ente presupone la manifestación del horizonte del ser. Precisamente porque no es nada óntico, el horizonte del ser no se puede captar de una manera temática como un ente. Más aún: es a condición de no ser el objeto de una captación temática como el horizonte deja libre el sitio para una captación de este género. «El horizonte, dice Heidegger, será no temático, pero se quedará al mismo tiempo en el campo de la mirada. Sólo con esta condición puede él proponer y hacer temático como tal al ente que en él se encuentra»[48]. *La crítica del tematismo, sin embargo, no constituye*

47. El primer caso de *nada* es *néant*; el segundo, *rien* (N. del T.).
48. *K*, 180.

más que una determinación puramente negativa de la naturaleza de la realidad que se objeta en la objetivación pura de la esencia. Tal determinación no caracteriza de ninguna manera la realidad positiva de la nada (*néant*). Que el horizonte no sea algo óntico, que su manifestación no se cumpla en una captación temática como la del ente, no define ni la realidad del horizonte ni su modo propio de manifestación. Pero la realidad del horizonte es idénticamente su modo de manifestación. Si el horizonte del ser se comprende como la nada (*néant*), entonces el problema es el de una *fenomenología de la nada* (*néant*).

La determinación de la realidad que se objeta en la obra pura de la esencia no puede aclarar lo que hace ontológicamente posible la receptividad del ser, ya que, muy al contrario, remite a ésta como a lo único que permite a tal determinación cumplirse. En cuanto que la realidad del horizonte reside últimamente en el poder que asegura su manifestación, a la receptividad en la que éste encuentra su esencia es a la que en última instancia debe plantearse la cuestión de esta realidad. La determinación, que permanece indeterminada, de la naturaleza del contenido que se objeta la esencia proporciona, sin embargo, una indicación en lo concerniente al poder que cumple esta objetivación: en cuanto que el horizonte que constituye este contenido ontológico puro es no el ente sino la nada, el poder que pone este horizonte es el poder de poner algo distinto del ente; es, como tal, *imaginación*. Esta imaginación, en la medida en que forma libremente el horizonte, pertenece a la esencia de la manifestación, es trascendental. Al horizonte puro de la nada le pertenece ser producido por la imaginación trascendental. Pero si bien contiene la realidad del horizonte, la imaginación trascendental no es solamente lo que lo forma; es también lo que lo recibe. No basta, sin embargo, afirmar la unidad del poder que forma el horizonte con aquel que lo recibe y concebir la imaginación como este poder único. Pues la imaginación es, sin duda, «la unidad original y no compuesta de la receptividad y de la espontaneidad»[49]. Pero si la imaginación es espontánea en cuanto que es la libre invención de un horizonte más allá del ente, *el problema de la estructura interna de la imaginación trascendental es el de comprender cómo ésta puede ser receptiva respecto de lo que ella forma.*

Es también una solución puramente negativa, y por tanto ilusoria, que conviene rechazar señalando que no se puede ofrecer, como fundamento de la receptividad de la imaginación respecto del horizonte, el hecho de que éste esté formado por ella misma. Esta solución parece que es la que se propone cuando, por ejemplo, Heidegger dice, a propósito sin duda de las intuiciones puras, pero justamente para mostrar

49. *K*, 210.

que su esencia reside en la imaginación, que reciben la intuición pura del espacio y del tiempo, pero que «esta recepción es *en sí misma* un acto formador que se da a sí mismo lo que se ofrece»[50]. Que el contenido ontológico puro que se objeta la esencia esté formado por ella no explica en modo alguno cómo tal contenido es *también* recibido por ella. Muy al contrario, esa formación del horizonte puro del ser por el poder ontológico del conocimiento sólo tiene, sin duda, un sentido, un sentido fenomenológico, en la medida en que lo que él forma se manifiesta, es decir, es recibido por él. Así pues, la capacidad que tiene la imaginación de producir el contenido puro que ella se objetiva bajo la forma de un horizonte, y la posibilidad que tiene, justamente, de objetar*se* en tal contenido, encuentran su fundamento en la aptitud que tienen para recibirlo. *La esencia de la espontaneidad reside en la receptividad.* No es poca cosa, ciertamente, mostrar que la intuición pura es, en cuanto formadora, imaginación. Que la intuición pura sea imaginación no resuelve, sin embargo, el problema de la posibilidad más última de la esencia de la objetivación en cuanto que ella recibe siempre lo que forma, y lo hace como la condición misma de esta formación.

De hecho, *la solución al problema de la estructura interna de la imaginación trascendental en cuanto que es esencialmente receptiva, consiste en decir, no ya que la intuición es imaginación, sino, más bien, que la imaginación es intuición.* «La imaginación es también, e incluso sobre todo, una facultad de intuición»[51], dice Heidegger, que cita además la afirmación de Kant según la cual la imaginación es «constantemente sensible»[52]. ¿Por qué, entonces, la imaginación, que acaba de ser pensada como la esencia de la intuición, ve por el contrario que ésta define su propia esencia? Tal inversión en el orden de los conceptos y de las esencias no se produce por casualidad, sino precisamente en el momento en que se plantea claramente y sin dilación posible *el problema de la perceptibilidad del horizonte, es decir, de hecho, el de su receptividad.* La problemática concerniente a la manifestación del ente ha hecho aparecer como su condición la manifestación pura del ser. «Para que el ente pueda ofrecerse como tal, el horizonte en que pueda hacerse su encuentro deberá manifestarse, él también, bajo la forma de una oferta solicitante»[53]. Así pues, el horizonte del ser no puede realizar su obra y permitir al ente manifestarse más que si él mismo es perceptible. «Si el horizonte de objetivación debe cumplir su función, esta forma de ofre-

50. *K*, 199; el subrayado es nuestro.
51. *K*, 210.
52. *K*, 204.
53. *K*, 148.

cimiento tiene necesidad de cierta perceptibilidad»[54]. *¿En qué consiste ésta; que significa, en último término, para el horizonte «ser perceptible»?* «Llamamos perceptible a lo que es susceptible de ser inmediatamente recibido por la intuición»[55]. Asimismo, a propósito del «término de la orientación», es decir, del horizonte que permite encontrar el ente, Heidegger habla de la «necesidad de su perceptibilidad inmediata en una intuición pura»[56]. *Por tanto, la intuición es lo que hace perceptible el horizonte al recibirlo. Pero precisamente porque lo hace perceptible, la recepción del horizonte es idéntica a su formación. Porque funda la perceptibilidad del horizonte y asegura así la realidad fenomenológica de su formación, la intuición muestra ser la esencia del poder que forma el horizonte, la esencia de la imaginación.* «La imaginación, dice Heidegger, pertenece a la facultad de intuición»[57].

Pero ¿qué es lo que hace posible, en su naturaleza más íntima, la intuición misma? ¿En qué consiste el poder ontológico de la intuición, ese poder en el que se concentra en última instancia la esencia de la manifestación misma, si la intuición asegura la coherencia interna y la unidad de esta esencia en cuanto que hace posible la recepción de lo que ésta se objeta –en cuanto que la fenomenalidad no logra la efectividad más que con y en tal recepción–? La esencia de la intuición reside en la objetivación. Lo que hace posible algo como un encuentro se ha comprendido y definido como el proceso por el que la esencia se propone a sí misma en calidad de objeto bajo la forma de un horizonte. La crítica del intuicionismo[58] ha mostrado que la intuición no es posible más que por la apertura del campo trascendental del ser. Sin embargo, cuando la reflexión acerca de las condiciones de la fenomenalidad efectiva ha mostrado que el horizonte del ser no puede cumplir su función y hacer accesible el ente más que si se manifiesta en sí mismo, se exige a la intuición la manifestación de este horizonte puro. De este modo, la intuición encuentra su condición en un horizonte que no se vuelve real más que en la medida en que es intuido. La intuición encuentra su fundamento en la trascendencia, pero, dice Heidegger, «la trascendencia, en la objetivación, *debe hacer intuitivo el horizonte formado por ésta*»[59]. El pensamiento que exige a la intuición la realización de lo que él concibe como condición de esta intuición misma se mueve manifiestamente en círculo[60].

54. *K*, 148.
55. *Ibid.*
56. *K*, 178-179.
57. *K*, 187.
58. Cf. *supra*, Introducción § 3.
59. *K*, 149; el subrayado es nuestro.
60. Permítaseme subrayar que éste es un punto esencialmente delicado en la argumentación global de Henry. ¿No bastaría con distinguir dos modos sumamente diferentes de

Sin duda, la intuición de la que hemos mostrado que encuentra su fundamento en el despliegue del horizonte trascendental del ser, era comprendida como la intuición del ente. La intuición del horizonte, por el contrario, es una intuición pura y ya no empírica. Que la intuición del ente encuentre su fundamento en la propia manifestación del horizonte comprendida como una intuición, ¿no quiere decir simplemente que la intuición pura es la condición de la intuición empírica? Conviene entender, no obstante, lo que puede significar para la intuición pura «ser la condición de la intuición empírica». La intuición pura es la condición de la intuición empírica en el sentido de que constituye su esencia misma. *La intuición empírica es pura en cuanto que es una intuición.* Aquello por lo que la intuición empírica es una intuición reside, en efecto, en el poder que tiene de hacer manifiesto. Que tal poder manifieste el ente (y entonces es cuando la llamamos intuición empírica) es en sí mismo ajeno a este poder mismo, no afecta en nada a su naturaleza. Por tanto, lo que está en cuestión de hecho es el poder ontológico de la intuición considerado en sí mismo. Este poder es lo que precisamente se comprende, se tome o no en consideración el ente que se manifiesta gracias a él, como una objetivación. Y en el momento en que la intuición que se interpreta como encontrando su fundamento en esta objetivación, interviene, sin embargo, para hacer posible ésta, lo condicionado se presenta paradójicamente como la condición de la condición.

Sin duda, conviene igualmente recordar aquí el sentido de la problemática que instaura Heidegger. El objetivo de esta problemática, que vale como comentario a Kant, es sacar a la luz la afinidad esencial del pensamiento y la intuición y, con ello, aclarar la esencia del esquematismo[61]. El pensamiento y la intuición presentan, según Heidegger, una afinidad porque encuentran su fundamento en una esencia común: la imaginación. La tesis según la cual *la intuición es imaginación* pertenece, pues, al movimiento de una dialéctica que quiere mostrar *en qué* es idéntica la intuición al pensamiento. Paralela a esta aclaración de la esencia imaginativa de la intuición será la demostración, que apunta al mismo objetivo, o sea, a la posibilidad interna del esquematismo, de la esencia imaginativa del pensamiento mismo. La explicación de la esencia ima-

intuición para deshacer el círculo? A fin de cuentas, la mayoría de las palabras capitales en la teoría del conocimiento se han usado con sentidos análogos muchísimas veces. En todo caso, lo que se dilucida aquí es la posibilidad o la imposibilidad de atribuir algún rasgo propiamente cognoscitivo a la verdad originaria, a la ontología. Si ésta no tiene el carácter ni de pensamiento ni de intuición, se corre el riesgo de incurrir en alguna figura del irracionalismo. Henry deberá enfrentarse más adelante con este peligro, que afectaba igualmente al pensamiento de Heidegger –como ponen de relieve los párrafos que siguen– (N. del T.).

61. Se trata, naturalmente, del sentido de la doctrina kantiana sobre la imaginación trascendental (N. del T.).

ginativa del pensamiento y de la intuición se realiza en los dos casos de la misma manera. Se trata de mostrar, contra la oposición tradicional de la espontaneidad y de la receptividad –en virtud de la cual se pretende separar el pensamiento y la intuición como dos esencias heterogéneas–, que, muy al contrario, son, cada una en lo que la concierne, espontáneas y receptivas al mismo tiempo. Como la espontaneidad del pensamiento y la receptividad de la intuición son evidentes a los ojos de la filosofía clásica, la demostración se propone sobre todo sacar a la luz la receptividad del pensamiento y, correlativamente, la espontaneidad de la intuición. Para establecer de una manera más precisa esta espontaneidad de la intuición, se muestra que la intuición es imaginación, y lo es en cuanto que es original, es decir, formadora respecto a un contenido ontológico puro. En cuanto que el espacio y el tiempo puros son lo que la intuición se da a ella misma, la intuición es imaginación. En lo que hace a la receptividad del pensamiento, se deriva de que, siendo el entendimiento la facultad de las reglas, éstas no ejercen su función más que en el acto por el que se imponen al espíritu, es decir, por el que éste las recibe.

La intuición que no es sólo receptiva sino igualmente espontánea, el pensamiento que no es sólo espontáneo sino también receptivo, no son en su esencia imaginación más que en la medida en que la espontaneidad y la receptividad definen la esencia de ésta. La imaginación, en efecto, es la trascendencia misma, la esencia que *forma* el horizonte puro del ser al mismo tiempo que asegura su *recepción*. Justamente en cuanto que forma el horizonte del ser que ella recibe, la imaginación es espontánea y receptiva al mismo tiempo, «unidad original y no compuesta de la receptividad y de la espontaneidad». Obrar como lo hace la imaginación, presentar un horizonte cuya presentación se asegura formándolo y recibiéndolo, es representar. La representación es el proceso por el que la esencia se objeta el horizonte puro que ella recibe. Hacer que aparezca en ellos la esencia de la imaginación, es idénticamente definir el pensamiento y la intuición como representación. «Pero el pensamiento y la intuición, aunque distintos, no están separados uno de otra como dos cosas de naturaleza absolutamente diferente. Uno y otra pertenecen, por el contrario, como especies de representación, al género común de la representación en general»[62]. La representación hace posible el conocimiento. «El conocimiento *como representación* es intuición o concepto»[63]. Porque el pensamiento es representación, él debe recibir lo que representa,

62. *K*, 205.

63. *K*, 84; el subrayado es nuestro. Kant decía ya, no menos explícitamente: «Cada uno de los dos (la intuición y el pensamiento) es ciertamente representación», *Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff*, en *Oeuvres* VIII, ed. E. Cassirer, 312, citado por Heidegger, *K*, 84.

y el entendimiento debe ser intuitivo. Y porque también la intuición es representación, debe poder proyectar libremente ante ella lo que ofrece, debe ser espontaneidad.

Por tanto, cuando se hace aparecer en ellos la esencia de la imaginación, es decir, cuando se los define como representación, es cuando se muestra que la intuición y el pensamiento son, cada uno en lo que le concierne, receptivos y espontáneos al mismo tiempo. *La receptividad y la espontaneidad no pertenecen, pues, a la intuición y al pensamiento considerados en su especificidad: conciernen a la imaginación.* La espontaneidad del pensamiento halla su fundamento en la de la imaginación. *Lejos de poder fundar la receptividad, la intuición se hace posible por ella.* Es la imaginación y sólo ella la que asegura la formación *y la recepción* del horizonte trascendental del ser, cuyo surgimiento efectivo hace posible a la vez la intuición y el pensamiento. La imaginación aparece así como la esencia suprema cuya inmanencia en el seno del pensamiento y de la intuición confiere a cada uno de ellos su poder de representación al mismo tiempo que funda su afinidad y hace posible el esquematismo. La intuición, desde este punto de vista, está subordinada a la imaginación. Pero el verdadero problema es, como hemos mostrado, el de la estructura interna de la imaginación, es decir, esencialmente el de saber cómo la imaginación retiene junto a sí al recibirlo, o sea, al permitirle manifestarse, el horizonte que ella misma ha formado. *¿Cómo recibe, pues, la imaginación el horizonte que ella se objeta?* Se dice que intuyéndolo. *Así, a la intuición, que encuentra su fundamento en la receptividad, se le atribuye el hacer posible ésta.*

Pues está claro, en definitiva, que el concepto de intuición es ambivalente. La intuición es, por una parte, uno de los dos poderes específicos y diferenciados cuya colaboración es indispensable para que se produzca un *conocimiento*. En este sentido, la intuición está, igual que el pensamiento, sometida a la trascendencia, que hace de ella una representación. *Pero, por otra parte, es presentada la intuición como constituyendo la esencia misma de la trascendencia en cuanto que la hace posible al asegurar su coherencia interna en la recepción original de lo que esta trascendencia se objeta.* Pero ¿cómo es que la intuición, en tanto simple poder diferenciado del conocimiento, la intuición que «se refiere inmediatamente al objeto y es singular», puede desempeñar este segundo papel: fundar la trascendencia misma –cuando, como acto de referirse a, presupone manifiestamente a ésta como aquello que hace posible tal acto–? De hecho, el doble papel atribuido a la intuición ya no puede ocultar sino solamente sacar a la luz la ausencia de toda verdadera solución al problema de la posibilidad interna de la esencia. Apelar a la intuición para fundar la estructura interna de la trascendencia que

constituye la esencia común del pensamiento y de la intuición, no es únicamente, en lo que concierne a esta última, explicarla por ella misma –de suerte que la intuición se da paradójicamente como la condición de la intuición–; es también, más en general, atenerse a un modo de pensar que, lejos de renovar la problemática de la verdad, encuentra de hecho sus presupuestos en la filosofía griega. Conocer, para ésta, es intuir. Sin duda, con la intuición la filosofía griega no tuvo a la vista más que la captación del ente. Pero cuando la posibilidad de la intuición del ente se eleve al estado de problema y la manifestación del horizonte puro del ser aparezca como lo que funda semejante posibilidad, *esta manifestación será interpretada como un conocimiento que se produce en y por la intuición*. Así se nos muestra más claramente el carácter ilusorio de la superación del intuicionismo por la filosofía trascendental del ser, puesto que no solo no ha hecho sino llevar a lo absoluto las condiciones de la intuición, sino también porque no ha podido resolver los problemas últimos concernientes a esas condiciones mismas más que recurriendo pura y simplemente a la intuición.

La cuestión del esquematismo incluye en realidad dos problemas distintos: el primero es el de la posibilidad de la unión del pensamiento y la intuición, y su solución consiste en sacar a la luz su esencia común. Pero el verdadero problema del esquematismo no es el de fundar la unión del pensamiento y la intuición; de hecho, es el que se plantea cuando este primer problema ha sido resuelto. Se trata entonces, en efecto, de comprender la posibilidad interna de esta esencia común del pensamiento y la intuición, es decir, la posibilidad de la trascendencia misma. Esta posibilidad reside en la manifestación originaria del horizonte puro del ser, que es lo único que permite a la trascendencia mantener junto a sí y conservar lo que ella misma ha formado. En el acto de conservar lo que ella misma ha formado reside la posibilidad interna de la trascendencia, la posibilidad de su cumplimiento efectivo. *Al esquematismo es al que se pide inequívocamente fundar esta posibilidad última*: «El cumplimiento de la trascendencia deberá ser fundamentalmente esquematismo». Y además: «Kant llega, pues, necesariamente al esquematismo trascendental en el momento en que quiere esclarecer el fundamento de la posibilidad intrínseca de la trascendencia»[64]. El cumplimiento de la trascendencia en la manifestación del horizonte es lo único que hace efectiva la verdad «original» y «trascendental». «Esta verdad, sigue diciendo Heidegger, es explicitada en su esencia por el esquematismo trascendental»[65]. Así pues, el esquematismo vale en última instancia como solución al problema de

64. *K*, 159.
65. *K*, 180.

la manifestación del ser, y ello en cuanto que pretende fundar la trascendencia misma en su posibilidad intrínseca, es decir, explicitar en su esencia la verdad trascendental. Sin embargo, ¿cómo asegura el esquematismo la manifestación del horizonte puro del ser? *La manifestación por el esquematismo del horizonte puro del ser consiste en una sensibilización del horizonte. El horizonte se manifiesta en cuanto que es puesto en relación con la sensibilidad, es decir, en cuanto que es intuido.* De este modo, la perceptibilidad del horizonte que se achaca al esquematismo encuentra de hecho su fundamento en la intuición misma. La intuición es lo que permite al esquematismo cumplir su obra. La «visión pura», la «imagen-esquema» que él procura es un lugar abierto en el medio de la trascendencia. Pero este lugar no es visible, no es verdaderamente una «imagen» más que en razón del carácter intuitivo de ésta. Este carácter de la imagen que la hace visible «proviene del hecho de que la imagen-esquema surge... de una presentación posible», y esta presentación consiste en el hecho de que el lugar puro que ella presenta puede ser traído «a la esfera de una intuición posible»[66]. *Es, pues, la posibilidad de lo que presenta la imagen, es decir, del horizonte trascendental del ser, de ser traído a la esfera de una intuición posible lo que hace de este horizonte una «imagen» y funda así su carácter fenomenológico.* En cuanto que el esquematismo consiste en la *formación de una imagen*, encuentra su posibilidad en la intuición.

Porque la intuición es el fondo del esquematismo es por lo que los dos problemas que hemos distinguido –el de la unión del pensamiento y la intuición, por una parte, y por otra, el de la posibilidad interna de la trascendencia– se solapan y se quedan de hecho confundidos inextricablemente. Más exactamente, la afirmación de la identidad del pensamiento y la intuición encuentra su fundamento no en el mero reconocimiento de su esencia común, sino *en la concepción de la estructura interna de ésta.* Si se mira más de cerca, en efecto, se ve que *aquello de lo que mostramos que es idénticamente intuición no es del pensamiento, sino de su esencia.* El pensamiento se realiza conforme a ciertas reglas que él mismo establece. Estas reglas son los conceptos o las nociones. Pero *la esencia del pensamiento es la representación.* En la medida en que los conceptos se representan son algo para el espíritu, éste puede pensarlos, es decir, someterlos a las unidades de relación que encierran. «El concepto no es nada fuera de la representación de la unidad reguladora»[67]. El problema del concepto se retrotrae, pues, al problema de la representación de la unidad contenida en él. *¿Cómo se realiza, sin embargo,*

66. *K*, 157.
67. *K*, 156.

esta representación de la unidad que permite al concepto manifestarse, es decir, ser algo en vez de nada? El concepto se manifiesta, se hace visible, en cuanto que se le procura una imagen, en cuanto que él mismo se vuelve imagen. El devenir-imagen del concepto es su «trasposición sensible». ¿En qué consiste ésta? En el hecho de que el contenido puro del concepto es intuido. *La intuición es lo único que permite al contenido del concepto manifestarse.* «El objeto al que apunta el concepto sólo se vuelve accesible por este carácter intuitivo»[68]. Al permitir a su contenido manifestarse, la intuición permite al concepto ser algo. Porque *el esquematismo consiste en esta manifestación que se cumple por medio de la intuición en el modo de una trasposición sensible* es por lo que «toda representación conceptual es esencialmente esquematismo»[69]. A decir verdad, no en cuanto que es «conceptual», sino en cuanto que es «representación», en cuanto que «la representación conceptual» es esquematismo, es decir, se manifiesta por la mediación de la intuición. Del concepto mismo, tanto en su naturaleza determinada, como en su naturaleza general de concepto, no sabemos nada, por lo menos mientras él no se manifiesta. Por eso el concepto no tiene realidad más que en su manifestación; por eso su único uso posible reside en tal manifestación. Ésta se interpreta, no obstante, conforme a los presupuestos fundamentales del monismo, como una representación. Pero la representación implica la intuición como el poder que asegura la perceptibilidad de lo que ella se representa, es decir, del horizonte puro que ella se objeta. *El pensamiento es intuición en cuanto que es representación.* El pensamiento es intuición en cuanto que se comprende como una representación de conceptos, en cuanto que implica, por consiguiente, la perceptibilidad de lo que estos conceptos representan *sobre el fondo de la intuición del horizonte puro de la representación en general.* «Los conceptos puros del entendimiento, pensados en el puro «yo pienso», tienen, pues, necesidad de una intuitividad esencialmente pura, *si lo que se opone en la pura ob-jetivación debe ser perceptible en cuanto opuesto*»[70].

La problemática del esquematismo se retrotrae, pues, a mostrar que el pensamiento y la intuición son idénticos no en su especificidad, sino en su esencia, *es decir, en cuanto que se manifiestan.* En cuanto que se manifiestan, son idénticamente representación. Pero la representación implica la intuición como aquello que asegura la perceptibilidad de lo que ella representa. La intuición a la que se apela aquí no es, sin duda, un poder específico opuesto, por ejemplo, al del pensamiento; es un po-

68. *K*, 160.
69. *K*, 159.
70. *Ibid.*; el subrayado es nuestro.

der absolutamente general y además indeterminado en su fundamento: el de hacer perceptible el horizonte puro del ser. La manifestación del horizonte puro del ser ha sido pensada, sin embargo, como la condición de la intuición. El carácter circular de la problemática del esquematismo, ¿se pone en tela de juicio si se señala que la intuición que asegura la manifestación del horizonte no es el poder específico del conocimiento que se opone al del pensamiento? No obstante, en la medida en que la intuición que funda la posibilidad del esquematismo no permanece totalmente indeterminada y sin aclarar en su esencia, *ella se ofrece como perteneciendo a la sensibilidad: manifiesta el horizonte haciéndolo intuitivo; la perceptibilidad que funda es una trasposición sensible.* En realidad, es una sola y misma intuición la que aparece, por turno, ya como la condición, ya como lo condicionado.

El carácter circular de la problemática del esquematismo debe ser superado, pero tiene, no obstante, un sentido: el de traer constantemente esta problemática ante el verdadero problema que ella saca a la luz tanto como lo oculta. Este problema es el de la receptividad, para la que la intuición, que es la última palabra del esquematismo, no es justamente más que un nombre o, cuando es más que esto, un poder misterioso y no aclarado, pura y simplemente tomado prestado de una tradición filosófica de la que, sin embargo, se ha mostrado suficientemente que debía ser fundamentada[71].

En cuanto que concierne al pensamiento y a la intuición no en su especificidad sino en su esencia, la problemática del esquematismo se refiere al problema central de estas investigaciones, que es el de la esencia de la manifestación. La elucidación de la estructura interna de ésta, elucidación a la que pertenece el estudio del esquematismo, ha hecho aparecer la receptividad como aquello que funda esta estructura en su posibilidad más última. El problema de la esencia de la manifestación se concentra ahora en el de la receptividad, cuya esencia es lo único que puede dar fundamento a la «intuición» con la que se pretende resolver la cuestión del esquematismo. Antes de poner en claro la esencia de la receptividad, que debe proporcionar su solución al problema de la estructura interna de la esencia tal como lo hemos comprendido –como el de la posibilidad de su autonomía–, conviene, sin embargo, reafirmar

71. Heidegger mismo señala en *Sein und Zeit* (p. 358) que «la idea de la intuición guía, desde el comienzo de la ontología griega hasta hoy, toda interpretación del conocimiento». Este primado de la intuición lo afirma también, de manera tan solemne como explícita, Kant, desde el principio de la *Crítica (Estética trascendental)*: «de cualquier manera y por cualquier medio en que un conocimiento pueda referirse a objetos, el modo por el que se refiere inmediatamente a los objetos y al que tiende todo pensamiento como a la meta respecto de la cual él es el medio, es la intuición» (*Crítica de la Razón pura*, versión fr. de Tremesaygues y Pacaud, PUF, Paris 1950, 53).

el carácter ontológicamente central del problema de la receptividad. La reafirmación del carácter central del problema de la receptividad se hará a propósito del tiempo.

§ 24. *La reafirmación del carácter central del problema de la receptividad y la interpretación ontológica del tiempo como autoafección*

No por casualidad hacemos la reafirmación del carácter central del problema de la receptividad a propósito del tiempo. El carácter central de este problema ha salido a la luz, en efecto, dentro de una problemática que concierne a la esencia de la manifestación y que apunta a elucidar la posibilidad última de ésta. Pero el tiempo es comprendido desde Kant, justamente, como lo que hace posible en general una manifestación, es decir, como su esencia. Si el tiempo se ofrece, en efecto, como «la condición universal de todos los fenómenos en general», es que constituye la esencia misma de la fenomenalidad. Que se solape la problemática del tiempo con la de la manifestación es algo que debe, no obstante, entenderse de una manera más precisa. Cuando ha sido por fin elevada al estado de problema, la esencia de la fenomenalidad ha sido interpretada como el proceso ontológico en el que la esencia se opone el horizonte. Pero tal proceso es pensado justamente como el tiempo mismo. Si se puede atribuir al yo el poder que lleva a cabo la objetivación, es decir, la formación del horizonte puro del ser, es sólo a condición de comprenderlo, a su vez, como el tiempo. «El yo, al formar originalmente el tiempo, es decir, *como tiempo*..., forma la naturaleza de la objetivación y su horizonte»[72]. *Pero el tiempo no es sólo idéntico a la esencia de la manifestación entendida como la objetivación: se muestra de hecho como lo que funda este acto de objetivación en su posibilidad más última.* «El tiempo, dice Heidegger, está implicado en la posibilidad intrínseca de este acto de objetivación»[73]. Y como el tiempo no es simplemente otro nombre para designar la esencia de la manifestación, sino que constituye la naturaleza más íntima de ésta al asegurar la «posibilidad intrínseca» del acto de objetivación, la problemática del tiempo no debería constituir una mera repetición de la problemática general concerniente a la esencia de la manifestación, sino ofrecer, en cambio, una solución al problema central que ha salido a la luz en el seno de ésta. Pero ¿cómo está implicado el tiempo en la objetivación como aquello que funda su posibilidad más última?

72. *K*, 248; el subrayado es nuestro.
73. *K*, 244.

La posibilidad de la objetivación reside en última instancia, como hemos mostrado, en la manifestación del horizonte que la esencia se objeta. El tiempo, por consiguiente, no puede estar implicado en el acto de objetivación como su posibilidad intrínseca más que en cuanto que permite manifestarse a lo que se forma en tal acto, es decir, en cuanto que el horizonte del ser se vuelve perceptible por él. «El tiempo, dice Heidegger, ... presta de entrada al horizonte de la trascendencia el carácter de algo perceptible que se ofrece»[74]. Y también: «él hace perceptible para el ser finito el carácter de 'oposicion' de la objetividad»[75]. Sin embargo, la perceptibilidad del horizonte reside a su vez, como se ha mostrado también, en la capacidad que tiene la esencia de recibirlo, de recibir lo que ella misma ha formado, es decir, de afectarse ella misma. *Debido a que el tiempo es comprendido por Heidegger, siguiendo a Kant, como autoafección, se lo presenta como «la posibilidad intrínseca del acto de objetivación», o como decía Kant, como la condición universal de todos los fenómenos*. Pero ¿cómo es el tiempo autoafección?

La autoafección posee una doble significación. Designa para empezar la afección por sí mismo. En cuanto que designa una afección por sí mismo, la autoafección del tiempo significa que es el tiempo mismo el que se afecta. Esto quiere decir, en primer lugar, que el tiempo no es afectado por nada que no sea él, es decir, esencialmente que no es afectado por el ente. Por eso se puede decir del tiempo que es «afectado fuera de la experiencia»[76], entendiendo por experiencia la determinación del sujeto, o sea, del tiempo mismo, por un elemento óntico. Pues sin duda semejante determinación existe, pero esta afección óntica presupone como su condición de posibilidad una afección ontológica y pura. ¿En qué consiste ésta; qué es, pues, lo que afecta al tiempo, si no es el ente? Es el tiempo mismo, *bajo la forma de horizonte puro del ser.* Pues el tiempo es esencialmente horizonte. Mientras el pensamiento no se eleva a esta concepción del tiempo como horizonte trascendental del ser, es decir, a la idea de un tiempo puro, la naturaleza de éste permanece incomprensible para él. La intuición del tiempo se confunde entonces, en efecto, con la de la cosa que es en el tiempo. La definición del instante, del «ahora», se hace a partir del ente que está ahí. Pero el ente que está ahí ha sido primero esperado y pronto será pasado. Un lugar puro que él debía llenar se le abrió previamente, como se abrió la dimensión, ella misma pura, en que será conservado. ¿Cómo podría el ente constituir este lugar y esta dimensión cuando no está ahí? No

74. *K*, 166.
75. *Ibid.*
76. *K*, 245.

más que el futuro y el pasado, el ente no puede, sin embargo, definir el presente. Pues el presente no es sino un instante que se desvanece, que no sería nada en absoluto si no consistiera de hecho *en ver venir y ver pasar* aquello que decimos que está ahí ahora para nosotros. El ahora supone, pues, como perteneciendo a su estructura misma, el acto de pre-ver y el de retener en la mirada, es decir, el horizonte puro que hace posible toda presencia como tal.

Lo que afecta al tiempo no es, pues, el ente, sino el horizonte puro del ser. La afección por sí mismo, que co-constituye la autoafección, no es obra, sin embargo, de este horizonte mismo, pues éste requiere, previamente al acto por el que puede afectar al tiempo, ser formado. *Esta formación es la obra del tiempo mismo*. Justamente porque la afección del tiempo por el horizonte puro del ser es una afección por un horizonte que el tiempo mismo ha formado, esta afección del tiempo es una afección por sí mismo. Lo que afecta no es, por tanto, en última instancia, el horizonte del tiempo, sino más bien el poder originario que despliega este horizonte. El tiempo originario es lo que se afecta por la mediación del tiempo puro. Al afectarse por la mediación del tiempo puro, el tiempo se solicita bajo la forma de horizonte. Porque este horizonte es producido por el tiempo originario mismo, porque esta solicitación viene de él, es por lo que el tiempo «forma la esencia de toda auto-solicitación»[77]. En cuanto que produce el tiempo puro, es decir, en cuanto facultad formadora pura capaz de suscitar el horizonte trascendental del ser, el tiempo originario aparece como el poder que es susceptible de poner algo distinto del ente; muestra ser imaginación: «la imaginación trascendental es el tiempo original»[78]. En cuanto imaginación, el tiempo es una intuición capaz de hacer surgir de sí mismo el contenido puro que él proporciona[79]. Este contenido es el horizonte tridimensional del tiempo puro que, porque emana de la intuición misma, arraiga de hecho en la imaginación como en el «acto originalmente formador» que es «en sí mismo y a la vez acto de ver, de pre-ver y de re-ver»[80]. De este modo, la triple síntesis que condiciona la estructura fundamental de la trascendencia pertenece al tiempo únicamente en la medida en que éste es, en su esencia, imaginación. El tiempo, por otra parte, constituye la esencia del sentido interno, del que Heidegger dice que «no recibe nada de fuera»[81]. ¿Cómo el sentido interno que, en cuan-

77. *K*, 244.
78. *K*, 242.
79. En esta medida tal intuición es una intuición «original», es decir, una intuición cuyo «modo de presentación» es un modo «productivo» (cf. *K*, 199s).
80. *K*, 230.
81. *K*, 246.

to que es el tiempo mismo, constituye el medio puro de la objetividad y, como tal, la exterioridad más radical, puede, sin embargo, no recibir nada «de fuera»? Es que el medio puro de la exterioridad que el sentido interno recibe es también lo que este sentido ha formado él mismo. Al recibir el medio absoluto de la exterioridad, el sentido interno no recibe nada de fuera, porque lo que recibe lo tiene en realidad de sí mismo. Porque es una actividad formadora pura es por lo que el sentido interno «lo tiene todo de sí»[82]. *Porque el tiempo es imaginación, no es afectado por nada distinto de sí mismo: es afección por sí mismo.*

La autoafección que constituye la esencia del tiempo no se identifica, sin embargo, con el estar afectado por sí mismo; es también, más fundamentalmente, afección de sí mismo. En cuanto que es lo que afecta, el tiempo presupone lo que está afectado por él. No obstante, lo que se encuentra afectado por el tiempo es el tiempo mismo. *La afección por sí encuentra su fundamento en la afección de sí.*

¿O no será que el poder en virtud del cual el tiempo es lo que afecta es también aquel por el que el tiempo pone lo que se encuentra afectado por él? Puesto que lo que se encuentra afectado por el tiempo es el tiempo mismo, ¿no es, por consiguiente, poniéndose a sí mismo como aquello a lo que va a afectar el modo en que el tiempo que afecta y que funda el estar afectado por sí hace posible la afección de sí? ¿No resulta ésta, finalmente, de la autoposición por la que el tiempo que afecta se pone a sí mismo como la realidad que va a ser afectada por él?

Tales preguntas se quedan siendo especulativas mientras las respuestas se piden, justamente, a la especulación. Pero ¿cómo entender, *desde el punto de vista fenomenológico*, el vínculo que une el tiempo que afecta con el tiempo que es afectado; qué significa, desde este punto de vista, la afirmación según la cual el estar afectado por sí encuentra su fundamento en la afección de sí?

El tiempo que afecta es el poder imaginativo puro que despliega el horizonte trascendental del ser, la pura sucesión en que el ente puede estar presente. Pero, como ya hemos mostrado suficientemente, el horizonte del ser no puede hacer al ente manifiesto; la pura sucesión que va del futuro al pasado no puede hacer de este ente un ente que está ahí ahora, más que en la medida en que este horizonte se manifieste primero en sí mismo –en la medida en que esta sucesión pura sea visible en su pureza. Un tiempo puro, dice Kant, no puede ser percibido[83]. Esta afirmación no puede significar, sin embargo, a pesar del contexto de la

82. *K*, 246.

83. Cf. Kant, *Crítica de la Razón pura*, 178, donde afirma, en efecto, que «el tiempo no puede ser percibido en sí mismo».

primera y de la segunda analogía[84], la no perceptibilidad absoluta del tiempo puro que constituye el horizonte del ser, sino solamente el hecho de que tal horizonte no puede ser captado de manera temática, como un ente. Que el horizonte del tiempo puro no pueda ser captado a la manera de un ente, no excluye sino, muy al contrario, implica que sea aprehendido en él mismo *en su contenido ontológico puro. La tarea de aprehender el contenido ontológico del tiempo puro es, sin embargo, la del tiempo mismo. Ése es el sentido de la afección de sí.* En cuanto que constituye la esencia de la trascendencia, el tiempo designa el proceso por el que la esencia se objetiva bajo la forma de un horizonte. *El horizonte de la trascendencia*, no obstante, *no existe más que en la medida en que él la afecta.* Afectar a la trascendencia, «afectar puramente al acto de objetivación, en cuanto que éste es orientación pura hacia... quiere decir que se le suscita alguna oposición»[85]. *Sin embargo, suscitar una oposición al acto puro de la trascendencia no es obra de este acto en cuanto que él forma el horizonte del tiempo puro, sino en tanto que lo recibe. El surgimiento de la oposición y su manifestación fenomenológica pertenecen a la receptividad de la esencia.* La manifestación del horizonte trascendental del ser encuentra así su fundamento no en el tiempo que lo forma, sino en el que lo recibe. Recibir el horizonte de la oposición es estar afectado por él. *El tiempo que está afectado es el que funda la manifestación del horizonte del tiempo puro asegurando su recepción.* Pero la manifestación del tiempo puro es idénticamente su formación, al menos si queremos dar a ésta una significación fenomenológica. El estar afectado por sí mismo del tiempo que significa la apertura por el tiempo originario del horizonte del tiempo puro no es posible, pues, más que en la medida en que este horizonte es recibido por el tiempo originario mismo, es decir, en la medida en que lo afecta. Por eso el estar afectado por sí mismo del tiempo encuentra su fundamento en la afección de sí. En cuanto que el estar afectado por sí mismo encuentra su fundamento en la afección de sí, ésta constituye la posibilidad última de la autoafección que define la estructura interna del tiempo. En cuanto que él es la autoafección, el tiempo debe ser esencialmente afección de sí. «El tiempo es por naturaleza, dice Heidegger, pura afección de sí mismo»[86]. Precisa-

84. Se trata de esos principios del entendimiento puro que Kant llama *analogías de la experiencia*. La primera es el *principio de la permanencia de la sustancia*; la segunda, el *principio de la sucesión temporal según la ley de la causalidad* (cf. *KrV* A 132ss). El lector ya va comprobando hasta qué punto Henry sigue fielmente en estas páginas el libro de Heidegger sobre *Kant y el problema de la metafísica*. Henry da globalmente la razón a Heidegger en la interpretación que éste hace del núcleo de la *Crítica de la razón pura*, pero precisamente para mostrar luego lo erróneo, también, de esa posición ontológica (N. del T.).

85. *K*, 244.

86. *Ibid.*

mente porque la posibilidad de *estar afectado*, es decir, la afección de sí, define al sentido interno, es por lo que éste es, en su esencia, el tiempo mismo. «El sentido interno puro es la afección pura de sí, es decir, el tiempo original»[87]. Pero el tiempo, por último, constituye la esencia de la trascendencia. Porque la esencia del tiempo reside en la afección de sí, ésta determina también, por consiguiente, la esencia de la trascendencia misma. «La afección pura de sí, dice también Heidegger, ... determina la esencia profunda de la trascendencia»[88].

La comprensión de la esencia del tiempo como afección de sí nos lleva a establecer una distinción radical entre el tiempo puro y el tiempo originario. El tiempo puro es el horizonte de la sucesión originalmente formada por los lugares puros del futuro, del pasado y del presente. Tal horizonte es lo que se forma en la trascendencia: es su objeto puro. En cuanto que es un objeto puro, el tiempo es más o menos comparable al espacio: es el contenido ontológico de una intuición. *El tiempo puro, sin embargo, no es el tiempo real.* El tiempo puro no posee en sí mismo ninguna realidad, porque no se forma ni se manifiesta por sí mismo. En cuanto que remite necesariamente a otra cosa, a la esencia originaria del tiempo que forma el horizonte de la sucesión al recibirlo, es decir, a la trascendencia misma en la medida en que ésta es capaz justamente de recibir este horizonte –*en la medida en que el tiempo originario que la determina en su naturaleza más profunda es en su esencia afección de sí.* Así pues, el tiempo no es sólo lo que se objeta la trascendencia sino, más bien, lo que la hace posible. Lo que se objeta la trascendencia es el horizonte del tiempo puro. Lo que la hace posible asegurando la recepción de lo que ella desarrolla –a saber, el tiempo puro mismo–, es el tiempo originario en cuanto que es afección de sí. No obstante, ésta no es sólo la condición del tiempo puro: es la condición de todo lo que presupone la trascendencia como su fundamento, es decir, la condición de toda representación en general. Porque presupone la trascendencia, la representación espacial halla también su fundamento en lo que hace posible la propia trascendencia, es decir, en el tiempo originario de la afección de sí. Vemos, por consiguiente, hasta qué punto es superficial oponer las intuiciones del espacio y del tiempo según su extensión, señalando, por ejemplo, que todo lo que está en el espacio está necesariamente también en el tiempo, mientras que todo lo que está en el tiempo, es decir, todo lo que pertenece al sentido interno, no es necesariamente espacial. O más bien, lo que conviene entender es el fundamento de tal oposición. Si el tiempo tiene una extensión mayor que el espacio, no es porque la forma

87. *K*, 253.
88. *K*, 245.

temporal de la sucesión subsuma bajo ella todas las representaciones en virtud de una necesidad que deberíamos limitarnos a constatar; es porque el tiempo originario, *en el que esta forma temporal de la sucesión encuentra también su fundamento*, asegura de hecho, en cuanto que es afección de sí, la coherencia interna de la esencia de la manifestación y, por consiguiente, es lo que hace posible toda manifestación en general, y la del espacio en particular. «El espacio, dice Heidegger, es siempre... en cierto sentido idéntico al tiempo», «si se comprende el tiempo como lo que se forma en la intuición pura, en cuanto objeto puro... *El tiempo no es el fundamento original de la trascendencia bajo esta forma, sino en cuanto que es afección pura de sí.* Como tal, él es también la condición de posibilidad de todo acto formador de representación, o sea: hace manifiesto el espacio puro»[89].

A la afirmación según la cual el estar afectado por sí mismo encuentra su fundamento en la afección de sí, se había objetado la tesis de la auto-posición. El carácter abstracto de esta objeción se muestra mejor ahora. Pues si el tiempo que afecta pusiera él mismo el tiempo que debe estar afectado por él, éste, a menos que flotara en el aire y se hundiera en la nada de las entidades ficticias de la especulación *arrastrando hasta allí al tiempo por el que está afectado* (es decir: de hecho el que él está encargado de recibir), debería ser recibido a su vez por otro tiempo que sería precisamente susceptible de estar afectado por él y en el que residiría entonces la posibilidad última de la afección de sí. Pero demos a esta crítica una significación fenomenológica precisa. Poner el tiempo que debe estar afectado por él significa, para el tiempo que afecta, ponerlo fuera de sí. Pero el medio de la exterioridad en que se sitúa entonces el tiempo que debe estar afectado no es susceptible, en realidad, de estar afectado por nada; más bien es lo que requiere ser recibido para poder manifestarse, es decir, para ser algo y no, más bien, nada. A decir verdad, el tiempo que pone él mismo el tiempo que afecta no se sitúa en el medio puro de la exterioridad: es este medio mismo. *El tiempo que se pone a sí mismo es el tiempo puro. Porque el tiempo que se pone a sí mismo es el tiempo puro, no es el tiempo que es afectado, sino que presupone más bien éste como la condición de su manifestación, es decir, de su realidad.* Que el tiempo que está afectado y que es la condición de la manifestación del horizonte del tiempo puro no sea el tiempo que se pone a sí mismo, significa que no es nada exterior al tiempo originario que pone fuera de sí el medio absoluto de la exterioridad, sino que, por el contrario, se confunde con él. *El tiempo que es afectado es lo mismo que el tiempo que afecta.* El tiempo originario es el tiempo de la afec-

89. *K*, 254; el subrayado es nuestro.

ción, un tiempo que es a la vez el tiempo que afecta y el tiempo que es afectado; pero de manera que éste, que hace posible *la formación fenomenológica efectiva del tiempo puro, es decir, la afección*, constituye la posibilidad más última de ésta y, como tal, lo más esencial que hay en la esencia de la trascendencia.

Si el tiempo que es la afección de sí constituye la posibilidad más última de la trascendencia, lo es en cuanto que asegura la recepción del horizonte que la propia trascendencia ha formado. *Pero ¿cómo puede el tiempo asegurar la recepción del horizonte de la trascendencia? ¿Qué es lo que, en la naturaleza del tiempo, lo hace posible en última instancia como afección de sí?* El tiempo asegura la recepción del horizonte de la trascendencia *en cuanto que intuye* el contenido ontológico puro que la trascendencia se objeta bajo la forma de este horizonte. *En la medida en que el tiempo es en su naturaleza intuición, es posible como afección de sí. Lo que importa en el tiempo que hace últimamente posible la esencia de la manifestación, no es su carácter temporal, sino su carácter intuitivo.* El tiempo es la «pura sucesión de la serie de los *ahora*»[90]; posee, como tal, un contenido ontológico puro que se opone al del espacio en razón de sus propiedades determinadas. *Pero el tiempo de la sucesión no puede, como tampoco el espacio, ser llamado una intuición.* El espacio y el tiempo puro no son uno y otro sino el contenido de una intuición. Que tal contenido se llame intuitivo, significa precisamente que se da sólo a la intuición que lo recibe. La intuición no es ni el tiempo ni el espacio puro, sino el poder que los recibe y, como tal, lo que les confiere una significación fenomenológica y constituye, a título de tal, su esencia. En cuanto que es el poder de recibir el horizonte del tiempo puro, dentro del cual se manifiesta también el espacio sobre el fondo de la recepción de este horizonte, la intuición es lo que asegura la posibilidad interna de la esencia originaria y pura de la manifestación, la posibilidad de la trascendencia misma. En cuanto que es intuición es como el tiempo originario de la afección de sí cumple el papel central que le corresponde dentro de la problemática que concierne a la esencia universal de la manifestación; a título de tal aparece como lo que hace posible esta esencia en su estructura interna.

La razón del papel central que juega el tiempo dentro de la problemática de la esencia de la manifestación es visible en el esquematismo. Éste es lo que forma una visión pura anterior a todos los objetos de experiencia y que hace posible la manifestación de éstos. La posibilidad de esta vista o imagen pura reside en la recepción del lugar puro que esta imagen desarrolla. Debido a que es intuición y asegura como tal la recepción

90. *K*, 229.

de este lugar puro, el tiempo constituye la esencia de esquematismo. Si, como dice Kant[91], «la imagen pura... de todos los objetos de los sentidos en general es el tiempo», no es porque el tiempo constituya, como forma pura de la sucesión, el horizonte universal del ser, «el horizonte de toda comprensión y de toda explicación del ser»[92]; sino que *se debe a que él es, como intuición, lo que asegura la posibilidad de la recepción de este horizonte*. La imagen pura que se forma en el esquematismo encuentra así su condición en el tiempo porque éste es lo que intuye el contenido puro de esta imagen. Porque tal contenido puro debe pedir al tiempo que lo intuye la condición de su realidad fenoménica es por lo que lo que se forma en el esquematismo «*se da necesariamente bajo una forma intuitiva en la imagen pura del tiempo*»[93]. Y como lo que se forma en el esquematismo es una imagen, la formación de ésta corresponde a la imaginación. Pero ¿cómo forma la imaginación, cómo procura esta imagen que es la obra del esquematismo? «En el acto de imaginación, el elemento decisivo es que ella forma, es decir, procura una imagen *por un acto de intuición*»[94]. Así, la formación de la imagen pertenece, de hecho, al poder de la intuición que asegura la recepción de su contenido ontológico puro. Pero ¿cuál es este poder de intuición que permite a la imaginación formar efectivamente una imagen y cumplir así su función presentadora original en el esquematismo? «En el esquematismo trascendental, la imaginación tiene una función originariamente presentadora, que se ejerce por la forma pura del tiempo»[95]. El esquematismo trascendental encuentra, pues, su condición en el tiempo en cuanto que éste es una intuición. En el tiempo entendido como intuición reside, en fin, la posibilidad de la formación efectiva del horizonte trascendental del ser, es decir, la realización de la esencia de la fenomenalidad en el devenir fenoménico de esta esencia.

¿Qué es la intuición? ¿En qué consiste el poder en virtud del cual el tiempo es lo que hace posible en última instancia la esencia de la manifestación, es decir, la trascendencia misma? Hablando de la pura sucesión de la serie de los ahoras, es decir, del horizonte del tiempo puro, Heidegger dice que «la intuición pura intuye esta sucesión sin objetivarla»[96]. Intuir la pura sucesión sin objetivarla significa aprehenderla sin captarla de una forma temática, a la manera de un ente. Pero la crítica del tematismo constituye sólo, como hemos visto, una determinación puramente

91. Citado por Heidegger, *K*, 161.
92. *SZ*, 17.
93. *K*, 166; el subrayado es nuestro.
94. *K*, 188; el subrayado es nuestro.
95. *K*, 190.
96. *K*, 229.

negativa del acto de intuición que apunta a un contenido ontológico puro. La determinación positiva de ese acto la ofrece, no obstante, Heidegger: «*intuir significa: recibir lo que se ofrece*»[97]. *La intuición no es más que un nombre para la receptividad que asegura la manifestación del horizonte puro del ser. Lejos de resolver el problema de la receptividad de la esencia, la determinación de la esencia del tiempo como intuición se limita a plantearlo con mayor urgencia.*

La intervención del tiempo en la problemática de la esencia de la manifestación conduce así, a pesar de la pretensión del tiempo de constituir «la posibilidad intrínseca del acto de objetivación», a una mera repetición de esta problemática y de las dificultades que ella debe resolver. Porque es como intuición como el tiempo desempeña a fin de cuentas el papel central que le corresponde en el esquematismo; porque la intuición que constituye así la esencia del tiempo originario de la afección de sí está pensada como la condición de la trascendencia en la que ella encuentra, no obstante, su propio fundamento, la intervención del tiempo no resuelve el carácter circular de la problemática del esquematismo, sino que se limita a hacerla más evidente. La intervención del tiempo en la problemática de la esencia de la manifestación tiene al menos el mérito, justamente porque constituye una mera repetición de esta problemática, de confirmarla en la tarea que le corresponde: la elucidación de la esencia de la receptividad.

§ 25. *La elucidación de la esencia de la receptividad y el problema de la determinación fenomenológica de la realidad originaria de la trascendencia*

Conforme a los presupuestos ontológicos últimos del monismo, la esencia no se manifiesta más que objetivándose bajo la forma del horizonte puro que ella se opone. Tal manifestación de la esencia de la manifestación no la realiza, sin embargo, el horizonte en el que ésta se objetiva más que en tanto en cuanto él mismo se manifiesta. Pero la manifestación del horizonte es idénticamente el acto en el que la esencia lo recibe. El problema es determinar la esencia de este acto. *La realidad del acto que recibe reside en su manifestación. La determinación de la esencia de la receptividad es la de su estatuto fenomenológico.* Pero el acto que recibe el horizonte en el que la esencia se objetiva es esta esencia misma. *La manifestación del acto que recibe el horizonte es idénticamente la manifestación de la esencia.* La manifestación del

97. *K*, 229; el subrayado es nuestro.

acto que recibe ¿no es, por tanto, en su ser idéntica al de la esencia de la manifestación, el proceso mismo por el que ésta se objetiva bajo la forma de un horizonte?

El que la manifestación del acto que recibe resida en el proceso por el que la esencia se objetiva bajo la forma de un horizonte, significa que la realidad fenomenológica de este acto se sitúa de hecho en lo que se encuentra producido por él. Solamente en lo que se encuentra producido por él, es decir, en la apertura del horizonte puro del ser, se cumple el devenir efectivo de la fenomenalidad. Es precisamente porque el devenir efectivo de la fenomenalidad se cumple solamente en lo que se encuentra producido por el acto de la esencia por lo que tal acto se produce. La trascendencia se lanza hacia delante porque, en este movimiento de salir de sí e ir hacia fuera, crea, con este fuera, el primer plano de luz que constituye la dimensión efectiva de la fenomenalidad. El medio fenomenológico de la exterioridad que anima como su τέλος el acto por el que la esencia se objetiva en él, *contiene también, de hecho, la realidad de este acto, en cuanto que asegura su devenir fenoménico*. El medio de la exterioridad en que se constituye la dimensión de la fenomenalidad efectiva, sin embargo, es producido. La trascendencia es quien despliega el horizonte trascendental del ser. *Trasferir la realidad del acto que abre el medio del ser a este medio abierto, es, en ausencia de toda problemática explícitamente dirigida al modo originario de manifestación de este acto, atribuir a éste el estatuto fenomenológico de lo que se encuentra, de hecho, producido por él. Sin embargo, lo que se encuentra producido por el acto de la trascendencia no obtiene tal estatuto sino en y por este acto*. Si la determinación del estatuto fenomenológico del medio del ser exige que se ponga en claro *lo que hace posible la fenomenalidad de este medio y constituye, por consiguiente, su esencia misma*, esta determinación remite inevitablemente al acto originario de la trascendencia. El pensamiento que ve en la perceptibilidad del horizonte la manifestación de la trascendencia olvida solamente que esta perceptibilidad no es obra del horizonte sino de la trascendencia misma. Más exactamente, la perceptibilidad del horizonte reside en la posibilidad última que tiene la trascendencia de ser afectada por él. Cuando se da la perceptibilidad del horizonte, se da la esencia misma en su totalidad concreta. A esta totalidad pertenece no obstante, como fundando su carácter concreto en la determinación de su posibilidad intrínseca, no sólo el horizonte puro, sino *su perceptibilidad como tal, idéntica de hecho a su esencia*. En cuanto que la receptividad funda esta perceptibilidad y constituye así la esencia del horizonte, es en ella, y no en el ser separado de aquél, donde debe buscarse la realidad. Cuando está separado del poder que asegura su formación fenomenológica en el acto por el que lo recibe, el horizonte

pierde, junto con la posibilidad de ofrecerse a nosotros, su realidad misma. El horizonte puro del ser, considerado en sí mismo, es abstracto. Hemos mostrado que el tiempo puro no es el tiempo real. Pero la separación radical establecida entre el tiempo originario y el tiempo puro implica de hecho su no-separación: la imposibilidad absoluta de captar el horizonte del tiempo puro con independencia del acto por el que el tiempo originario de la afección de sí lo forma afectándose él mismo. La pretensión de circunscribir la realidad del acto que recibe el horizonte a este horizonte abierto, es la de fundar la realidad del tiempo originario en el tiempo puro. O bien, si está fundada, equivale a decir que el ser-esencial de la esencia reside en la manifestación del horizonte. Pero este ser-esencial de la esencia es justamente el problema cuya primera elucidación ha llevado ante la tarea de comprender lo que constituye la posibilidad de la receptividad como tal. Lejos de fundar la realidad del acto que recibe el horizonte del ser, la manifestación de este horizonte encuentra, por el contrario, en ella la condición de su posibilidad.

Descartada la posibilidad de definir la realidad de la trascendencia a partir de la del horizonte cuya fenomenalidad, es decir, cuya realidad misma, la funda de hecho ella, el pensamiento queda atenido al acto de la trascendencia considerado en sí mismo. Lo que constituye la esencia de este acto se ha comprendido como la receptividad. La determinación de la trascendencia como receptividad sale a la luz en el momento en que se trata de captar esta trascendencia en su esencia misma, es decir, en lo que asegura la posibilidad de su coherencia interna. La receptividad asegura la posibilidad de la coherencia interna de la trascendencia en cuanto que ésta es el poder de retener junto a sí recibiéndolo el horizonte que la esencia misma ha formado. ¿En qué consiste, más precisamente, este acto de retener junto a sí al horizonte del ser? *¿No es idénticamente el de oponerlo y mantenerlo ante sí y, como tal, el acto originario por el que la trascendencia despliega, en su libre impulso, el horizonte trascendental del ser y de la fenomenalidad efectiva?*

La tesis según la cual la receptividad del horizonte en el que la esencia se objetiva reside en el hecho de que este horizonte está formado por la esencia misma, ha sido ya criticada[98]. Señalemos para empezar, sin embargo, que esta tesis no se solapa con la que hemos descartado antes, que sitúa en el horizonte mismo la realidad del acto que lo recibe. La inserción en el horizonte de la realidad del acto que lo recibe atestigua solamente el olvido del poder que abre este horizonte y que hace de él lo que es: el medio fenomenológico del ser. Por el contrario, a lo que apunta el pensamiento que lo piensa explícitamente como el *acto*

98. Cf. *supra*, § 23.

de abrir el horizonte, como la trascendencia misma, es a una determinación de la esencia de este poder. La trascendencia considerada en sí misma, es decir, la *apertura* efectiva del horizonte, ha sido entendida como el acto de formar éste y de recibirlo. De tal acto, precisamente, se ha mostrado que es uno. De modo que el tiempo que afecta, es decir, que establece el horizonte de la sucesión pura por el que va a afectarse a sí mismo, se ha revelado ser *el mismo* que el tiempo que es afectado. La unidad del tiempo que afecta y del tiempo que es afectado no puede, sin embargo, considerarse como superando pura y simplemente la dualidad de los poderes que constituyen juntos la posibilidad de la trascendencia, si esta dualidad se descubre de hecho al análisis que quiere captar en la estructura última de su esencia la unidad misma del tiempo originario de la afección de sí. *La captación de esta unidad ¿no es, sin embargo, la comprensión de la identidad del acto que forma el horizonte del ser y del que lo recibe?* ¿En qué consiste tal comprensión? ¿Qué se anuncia en la identidad que ella capta sino el hecho de que *el horizonte se hace perceptible en el acto mismo por el que la esencia lo pone ante ella*? Formar el horizonte del ser significa ponerlo delante, de manera que *lo que se encuentra puesto delante por este acto es también, por esta razón, visto por él. Ser visto, no obstante, quiere decir ser recibido. Porque el acto de poner delante es idénticamente el acto de ver, la posibilidad de la visión, es decir, de la recepción de lo que se trata de recibir, se encuentra inmediatamente incluida en él.* La formación fenomenológica efectiva del horizonte reside, pues, en el acto por el que la esencia lo pone delante de ella. En cuanto que la formación fenomenológica del horizonte reside en tal acto, por él es, de hecho, por el que la percepción del horizonte se hace posible; en él es donde su perceptibilidad encuentra su fundamento. La tesis en virtud de la cual la formación efectiva del horizonte reside en la receptividad ¿no aparece por consiguiente como debiendo ser invertida? La recepción del horizonte es lo que presupone, en realidad, su formación, y no sólo porque la esencia no puede recibir el horizonte más que si previamente lo ha formado, sino, más profundamente, porque esta recepción del horizonte *consiste en sí misma* en el acto por el que la esencia lo pone ante ella. Si la recepción del horizonte es idénticamente la posición ante sí de la esencia en el acto imaginativo de la trascendencia, la afirmación según la cual la esencia de la espontaneidad reside en la receptividad ¿no es acaso un poco precipitada?

La recepción del horizonte reside en el acto por el que la esencia lo forma al ponerlo ante sí. *Al acto de poner delante de la trascendencia le falta, sin embargo, para ser real, la manifestación de sí*[99]. *¿En qué*

99. Esta afirmación contiene ya *in nuce* el fondo de la propuesta de Henry (N. del T.).

consiste la manifestación de sí del acto originario de la trascendencia que despliega el horizonte; dónde brilla la fenomenalidad de este acto; dónde reside la realidad? Lo que se manifiesta cuando el surgimiento efectivo de la fenomenalidad se confía a la trascendencia, que crea el medio fenomenológico del ser en el acto por el que lo pone ante sí, no es este acto considerado en sí mismo, es la lejanía original que él modela dándole la forma de un horizonte. La fenomenalidad brilla allí, en el espacio libre que la trascendencia ha abierto; es este medio abierto que se fenomenaliza y que es visible como tal. *La realidad de la trascendencia, sin embargo, no se define por la fenomenalidad del horizonte trascendental del ser; está, más bien, presupuesta por ésta.* El presupuesto de la trascendencia como condición de la formación del medio fenomenológico del ser permanece, sin embargo, totalmente indeterminado; su pretensión de captar la estructura última de la esencia de la manifestación sigue, de hecho, sin fundamento, mientras *no se manifiesta lo que se halla presupuesto por ésta, a saber, la trascendencia misma en su realidad propia.* Pues, como hemos mostrado, la realidad de la trascendencia no reside en el medio fenomenológico del ser. Pero cuando llega el momento de hacer la prueba de esta realidad y de fundar, confiriéndole un estatuto fenomenológico, el acto originariamente imaginativo de la esencia que se objeta en el horizonte, a lo que se apela secretamente es a la fenomenalidad de éste. *La tesis según la cual la recepción del horizonte encuentra su condición en el movimiento de la trascendencia que lo forma poniéndolo delante, no se solapa con la que sitúa la realidad del acto que recibe en la manifestación del horizonte abierto del ser; sin embargo, le toma prestada toda su fuerza.*

O bien, si la fenomenalidad del horizonte trascendental del ser no contiene la realidad del acto de la trascendencia que ella de hecho presupone, la realidad de este acto no debe buscarse, por consiguiente, *fuera del medio ontológico de la verdad.* La incapacidad de captar la realidad del acto originariamente formador del horizonte ¿no puede hacerla suya la filosofía de la trascendencia y reivindicarla como un testimonio de su propia fidelidad a lo real, si la verdad encuentra su condición en una no-verdad más antigua que ella? Si, por ejemplo, la instauración kantiana del fundamento de la metafísica «no conduce a la evidencia absoluta y clara de una primera tesis o de un primer principio, sino que... se dirige y nos remite concientemente hacia lo desconocido»[100], no es precisamente porque, al tomar como tema último de su mira el acto originariamente formador de la trascendencia, semejante instauración se concentre en última instancia en lo que por principio no es

100. *K*, 97-98.

susceptible de ser exhibido. Con la imaginación trascendental el pensamiento se encuentra en presencia del «abismo de la metafísica», de manera que aquello hacia lo que se dirige se le escapa más bien y revela ser lo desconocido, porque es lo que se disimula esencialmente en el movimiento del pensamiento hacia él, y ello como constituyendo la esencia misma de este movimiento.

La pretensión de asignar al ser cumplido de la fenomenalidad efectiva un fundamento no fenoménico ha sido puesta en cuestión al denunciar el carácter paradójico de la filosofía de la conciencia, obligada precisamente a buscar el principio de la conciencia en lo no conciente. La dificultad que encuentra así la filosofía de la conciencia no es, sin embargo, exclusiva de ella: concierne asimismo a la filosofía del ser, en tanto ésta pensaba hallar en el ente una condición del cumplimiento efectivo de la manifestación. La evidencia que se presentaba entonces ante el pensamiento que se enfrentaba a esta dificultad común a la filosofía de la conciencia y a la filosofía del ser era ésta: el surgimiento efectivo de la fenomenalidad es la obra de la esencia y de ella sola. Lejos de permitir el devenir fenoménico del medio ontológico del ser, la manifestación del elemento óntico está sencillamente constituida por él. Una vez descartado el ente en su pretensión de manifestar la esencia, es ésta la que se toma en consideración. A ella era, en verdad, a lo que apuntaban tanto la filosofía de la conciencia como la filosofía del ser en el momento mismo en que hacían intervenir paradójicamente al ente en la estructura interna de la fenomenalidad efectiva. *De hecho, no era el ente sino el objeto lo que se pensaba como realizando en él el devenir efectivo de la fenomenalidad.* Si el devenir efectivo de la fenomenalidad se realiza en el objeto, es que encuentra su fundamento en el poder que hace posible el objeto, es decir, en *el proceso ontológico de la objetivación considerado en y por sí mismo*. Ya no basta entonces, por consiguiente, oponer al ente, que no puede fundar la fenomenalidad efectiva del horizonte en que aparece, la manifestación original de este horizonte mismo. El verdadero problema de la filosofía de la conciencia, igual que el de la filosofía del ser, es comprender la relación de esta manifestación efectiva con el poder que la funda. Pero esta relación se vuelve ininteligible cuando, en la producción de la fenomenalidad efectiva del objeto, esta producción misma permanece en la sombra; deja de ser una relación cuando el horizonte del ser y el acto originario de la trascendencia vuelven a caer de hecho cada uno de un lado: el uno, en la luz del medio fenomenológico que él constituye, y el otro, en la noche de su condición original. La verdad ontológica y la no-verdad que la funda son dos esencias yuxtapuestas. En esta mera yuxtaposición su carácter de esencia se pierde, el vínculo fundacional que las unía se

vuelve oscuro. La definición de la no-verdad como una esencia ¿no es la mera realización ontológica de lo que de hecho permanece de suyo en una indeterminación total? O, más bien, la determinación ontológica que esta esencia recibe en tanto que se ofrece como la no-esencia de la verdad ¿resulta de algo distinto que de la pretensión de hacer pasar por un carácter ontológico positivo lo que no es sino la ausencia de todo carácter fenomenológico real? ¿Qué significa, finalmente, el no de la no-esencia de la no-verdad? ¿Comporta el rechazo de toda propiedad fenomenológica efectiva o bien sólo de la que define el horizonte? Y, en ausencia de toda problemática dirigida explícitamente a la cuestión de la fenomenalidad especifica de esta esencia, ¿dónde se encuentra la determinación positiva de ella, si no se deriva de la mera realización de la negación del carácter fenomenológico propio del horizonte? La filosofía del ser ¿puede entonces evitar el recurso que era el de la filosofía de la conciencia ante la ausencia de fundamento de su propio fundamento: el recurso al método reflexivo –del que, sin embargo, hemos visto que no era sino la expresión metodológica de esta ausencia–?

Sin embargo, la profunda indeterminación ontológica de la no-esencia de la no-verdad no se limita a ella misma sino que concierne también inevitablemente a lo que encuentra su fundamento en esta no-esencia: a la esencia ontológica de la verdad. Pues hemos mostrado que ésta no es lo que es, una esencia, más que por la acción en ella de su propio fundamento. Como la realización de la no-fenomenalidad en la no-esencia de la no-verdad es arbitraria, arbitraria es también la realización de la fenomenalidad en el medio abierto de la exterioridad pura. Pues el medio abierto de la exterioridad pura no puede constituir la esencia de la verdad, si la esencia designa el conjunto de las condiciones que hacen posible esta verdad. *Estas condiciones existen: pertenecen al medio ontológicamente indeterminado de la no-esencia.* La profunda indeterminación ontológica de la no-esencia impide ver en qué hace posible ésta la fenomenalidad del horizonte trascendental del ser. O bien, si esta no-esencia se caracteriza, sin embargo, como no-verdad, *esta determinación fenomenológica puramente negativa se limita a hacer más evidente el aislamiento de las esencias, su impotencia para constituir juntas la realidad del devenir efectivo de la manifestación.* Que el fundamento sea solamente lo no-fenoménico en el sentido de lo que no es la fenomenalidad propia del horizonte abierto del ser, no dice en absoluto por qué es capaz tal «fundamento» de producir ésta. Muy al contrario, la intervención en la problemática de un fundamento simplemente privado de lo que debe ser producido por él, se limita a hacer más incomprensible esta producción, es decir, el devenir efectivo de la manifestación del ser. En este devenir, o en la producción de la fenomenalidad efectiva,

reside, sin embargo, *el vínculo de las esencias, al mismo tiempo que su realidad*. Pues la realidad del fundamento está en el poder que tiene de producir lo que él funda, igual que la realidad de lo que funda está en él. Pero cuando la realidad no ha podido ser captada allí donde está, en lo que constituye el ser esencial del fundamento, sólo queda realizarla fuera de él, en la abstracción del ser-separado de la verdad, igual que queda realizar este fundamento mismo en la abstracción del ser-separado de esta verdad y de su realidad: en la no-esencia de la no-verdad. Separar realmente el elemento que se muestra y el que pura y simplemente no se muestra, satisface sólo en apariencia las exigencias de la fenomenología; tal separación expresa más bien la imposibilidad de penetrar dentro de lo que hace posible la manifestación: en la unidad concreta de la realidad de la que eso es únicamente el desmembramiento y la dispersión en las esencias sin vida y sin relación de la abstracción.

§ 26. *La intervención del hombre en la problemática de la receptividad y la no-pertenencia de las condiciones originarias de la verdad al medio absoluto de la exterioridad*

La realización de la esencia de la verdad fuera del ser esencial del fundamento en que ella reside, en la abstracción del ser-separado del horizonte, no carece de relación con la inversión dialéctica por la que, situando decididamente en el medio absoluto de la exterioridad el principio efectivo de la inteligibilidad de los fenómenos, la filosofía del ser se prohíbe concientemente buscarlo luego en la interioridad de una subjetividad *humana*. La exterioridad radical del medio ontológico en que la verdad se encuentra realizada se interpreta, en efecto, como *una exterioridad de esta verdad, es decir, del ser mismo, con relación al hombre*. Con esta interpretación es, en realidad, con la que la filosofía del ser cree poder oponerse a la filosofía de la conciencia, en la medida en que ésta coloca en el hombre mismo el principio de la fenomenalidad. Si esta fenomenalidad reside, en cambio, en la espacialidad original del espacio abierto por el horizonte; si este espacio trascendental y puro «no se encuentra en el sujeto»[101], sino que, por el contrario, constituye su ser, su subjetividad misma, esta última, que contiene en ella el principio de toda verdad posible, deja entonces de estar encerrada en la «conciencia» del hombre; el hombre, en todo caso, ya no la posee. Ella es por el contrario quien lo posee a él y quien, como este libre medio que se desarrolla más allá de todo existente, es lo único que permite al

101. *SZ*, 111.

hombre y a una humanidad en general mantener una relación con este existente, sea cual sea, y, por ejemplo, con ellos mismos. En el momento en que el hombre se comprende, ya no como el origen de la luz, sino solamente como lo que es iluminado por ella, la filosofía del ser puede considerarse con pleno derecho como implicando el rechazo del idealismo, que atribuye a la conciencia humana, si no la producción efectiva del ente, al menos la de su medio de intuición.

Difícilmente puede resolverse la cuestión de saber si la fenomenalidad encuentra su principio en la esencia del hombre mientras no sepamos qué es el hombre mismo; mientras la problemática no disponga de la base ontológica suficiente que le permita decidir lo que ocurre en último término con *las relaciones que unen la fenomenología del ego con la ontología fundamental*. Pero en lo que concierne al objetivo presente del análisis, es decir, a la elucidación de la esencia de la receptividad, bastarán las observaciones que sí podemos ofrecer aquí. Si la inserción de las condiciones de inteligibilidad en el medio ontológico de la exterioridad lleva a realizar la verdad fuera del hombre, se plantea al menos una pregunta: la de la *recepción de esta verdad por el hombre mismo*. Que el hombre, al no estar ya identificado con el poder que produce la fenomenalidad efectiva, deje de llevar en él la luz del ser, no descarta sino que plantea con más urgencia el problema de la posibilidad que tiene él de ser iluminado por ésta. *La realización de la verdad fuera del hombre significa nada menos que la no-pertenencia de éste al medio ontológico del ser*. Así, separado de este medio, el hombre no es más que una realidad de orden óntico. Al ente, sin duda, le corresponde ser iluminado por el ser que lo rebasa en el horizonte en el que le permite manifestarse. Pero el ser no ilumina al hombre como ilumina al árbol o la flor. *Ser iluminado por el ser, significa para el hombre recibir su luz, pero de manera que él mismo se convierte en esta luz y puede así relacionarse con los otros entes y consigo mismo iluminándolos a su vez*. «Pertenece a la verdad del ser, dice Heidegger, el unir a ella, *de una manera privilegiada*, la esencia del hombre»[102].

Conviene explicarse, a decir verdad, acerca de esta manera privilegiada en que el ser vincula a él la esencia del hombre. En cuanto que la esencia del hombre está unida a la verdad del ser de manera privilegiada, no es sino lo que es capaz de recibir la luz de esta verdad, de entrar en ella, de llegar hasta ella y de convertirse ella misma en esta verdad. Este alcanzar la verdad del ser que significa *convertirse interiormente en esta verdad*, por sí mismo el ente es incapaz de lograrlo. Sobre él brilla la luz,

102. *La Remontée au Fondement de la Métaphysique*, trad. J. Rovan, Fontaine, n.º 58, 893; el subrayado es nuestro.

pero únicamente como lo que no penetra en él, como algo en lo que él no se convierte y que permanece de hecho ajeno a él para siempre. A decir verdad, no es como ente como el hombre es capaz de recibir la verdad. *¿Cómo la recibe entonces, sino sobre el fondo en él de la esencia originaria y pura de la manifestación?* De este modo, la esencia de la verdad no puede realizarse fuera del hombre sin que se plantee inmediatamente el problema de su recepción por el hombre, es decir, de hecho, *el de la presencia en él de esta verdad. Más esencial, sin embargo, que la cuestión de saber cómo recibe el hombre la verdad de la esencia es la de saber cómo esta esencia se recibe ella misma. Pues el hombre no puede precisamente recibir la verdad más que por la acción en él del poder ontológico puro que asegura la recepción de esta verdad: por la acción de la esencia en cuanto que ésta es capaz de recibirse ella misma.*

La intervención del hombre en la problemática que concierne a la esencia de la manifestación tiene sólo como efecto apartarla de su verdadero problema y enmascarar a sus ojos lo que constituye el fondo más esencial de la posibilidad última a la que apunta. Esta posibilidad reside por entero en la esencia de la manifestación, no en el hombre. La esencia es lo que asegura al hombre la recepción de la verdad, recepción en la que esta verdad se conquista a sí misma y sólo así se convierte en lo que es: la esencia efectiva de la fenomenalidad. Que la verdad no resida en el hombre sino únicamente en la esencia no significa, sin embargo, que se confunda con el medio absoluto de la exterioridad pura; *no significa, más precisamente, que la fenomenalidad efectiva de este medio encuentre en él la condición de su posibilidad.* Ése es, no obstante, el presupuesto implícito de la filosofía del ser en el momento en que, *oponiendo la verdad al hombre, la realiza fuera de él en la exterioridad como tal.* Solidario de esta realización de la verdad en el ser-separado del medio puro de la exterioridad es el olvido de lo que, al recibirla, asegura en la esencia la posibilidad de su manifestación efectiva, es decir, de hecho, de su realidad. Pero la esencia es exigente, desarrolla inexorablemente el encadenamiento de sus prescripciones y añade siempre un término a aquel que se ha abstraído. La abstracción del ser exterior se hace visible cuando a la verdad de su medio puro se añade el hombre que esta verdad une a ella. Lo que se oculta, no obstante, en esta posibilidad que tiene el hombre de verse unido al medio del ser exterior, no es nada menos, de hecho, que la posibilidad de esta misma exterioridad: la posibilidad de la esencia de la verdad. Al hombre se le confía subrepticiamente el poder esencial de la esencia: el de recibirse a sí misma.

De este modo, la intervención del hombre en la problemática que apunta a la esencia de la manifestación tiene de hecho una doble significación. En primer lugar, la de enmascarar la posibilidad más última

de esta esencia al realizar las condiciones de la verdad en el medio de la exterioridad pura. Contemporánea de esta realización de la verdad en el medio absoluto de la exterioridad es la posición, frente a ella, de un hombre despojado del poder ontológico que se acaba de situar fuera de él. Lo que hay que devolver entonces a este hombre así despojado no se solapa exactamente, sin embargo, con lo que se acaba de colocar fuera de él. *Lo que asegura en el hombre la posibilidad de abrirse al medio de la exterioridad no es este medio mismo, sino justamente la posibilidad de abrirse a él, es decir, la receptividad como tal. La receptividad es la posibilidad más última de la verdad.* Ésta es la segunda significación de la intervención del hombre en la problemática que concierne a la esencia de la manifestación: la de dejar que aparezca lo que esta intervención había primero ocultado ella misma.

Si esta segunda significación, que retrotrae la problemática al pensamiento del fundamento, no se muestra con más facilidad, es porque permanece enmascarada la mayoría de las veces por el prestigio de los temas que suelen acompañar a la simple realización de la verdad en el ser abstracto de la exterioridad pura. Lo que acompaña esta realización es, en efecto, como hemos visto, el despojamiento del hombre, separado a partir de ese momento del poder ontológico que produce la fenomenalidad. La finitud del hombre: tal es la evidencia de la que se apodera el pensamiento que sitúa la verdad en la espacialidad de la exterioridad pura. *Pero ¿qué significa, de una manera más precisa, la finitud aquí en cuestión?* Ser finito quiere decir, para el hombre que ya no lleva en él el principio de la fenomenalidad, estar separado de la verdad. Lo que está separado de la verdad que significa la luz de la fenomenalidad es en sí mismo oscuro. *La oscuridad intrínseca de la naturaleza humana es el sentido de su finitud.* La realización de la verdad en el medio abierto de la exterioridad tiene por efecto arrojar a la sombra a lo que se halla del lado de acá de este primer plano de luz y, cuando este lado de acá es el hombre mismo, abandonarlo a la miseria de su noche. Vemos así en Malebranche, en quien las condiciones de la verdad se realizan explícitamente en la extensión inteligible, que el alma humana está condenada a la esfera completamente oscura y confusa del sentimiento. La oscuridad del alma está ligada al tema religioso de la nada del hombre finito y pecador, mientras que *la inteligibilidad de la extensión significa la identificación de la verdad, o sea, de la esencia de la fenomenalidad efectiva, con la espacialidad trascendental y pura de la exterioridad como tal*[103].

103. Según Malebranche, la extensión inteligible no es Dios mismo, sino solamente la faz de su ser que él vuelve hacia nosotros, aquello a lo que nos permite acceder en él. Que la extensión sea justamente en Dios lo que permite tener acceso a él, que *la exterioridad defina*

Que el entendimiento humano no tenga ideas en él; que la esencia de éstas, es decir, la inteligibilidad, resida por el contrario fuera de él, en la exterioridad misma, no resuelve, sin embargo, el problema de la posibilidad interna de este entendimiento: el problema de su posibilidad de recibir las ideas y ser iluminado por ellas. Esta posibilidad, la del hombre mismo, comprendido desde el punto de vista teológico-metafísico como «razón iluminada», se vuelve de hecho incomprensible cuando aquello en lo que reside no se define sino por su heterogeneidad radical respecto de una inteligibilidad que se trata, sin embargo, de que él reciba. Hablando del entendimiento humano tal como lo entiende Malebranche y de la imposibilidad para él de unirse a la verdad, un historiador penetrante de la filosofía pregunta: «¿En qué se convierte este entendimiento, si todo lo que es claridad, razón, es más elevado que él, está fuera de él,... si él se reduce... a una facultad pasiva... afectiva?»[104]. A decir verdad, no es el carácter pasivo del entendimiento lo que debe ponerse en tela de juicio como lo que hace imposible la recepción de la verdad; *tal carácter debe más bien ser fundamentado*. Sencillamente, *las condiciones que fundan el carácter pasivo del entendimiento –es decir, de hecho su esencia misma en cuanto que reside ésta en la posibilidad para él de «entender» la verdad–, o sea, las condiciones que constituyen la receptividad misma*, no están contenidas en la esencia de una humanidad que no es sino lo que no es la verdad y se presenta así como incapaz por principio de entrar en relación con ella.

Pero, a decir verdad, no es el hombre lo que aquí se cuestiona, no es él lo que es oscuro. *La oscuridad atribuida al hombre por el tema existencial y religioso de la finitud es, de hecho, la del poder que asegura en él la recepción de la verdad*. Tal oscuridad no significa sino la ausencia de toda elucidación de lo que constituye en la esencia de la manifestación su posibilidad más fundamental y más última. O bien, cuando esta oscuridad aspira a tener un sentido positivo, la no-fenomenalidad por la que se define entonces no es todavía, de hecho, sino la mera realización de la

así las condiciones según las cuales lo absoluto se fenomenaliza, atestigua la preeminencia que tienen en Malebranche, como en tantos otros pensadores, ciertos presupuestos ontológicos últimos del monismo. Sobre el presentimiento genial que, sin embargo, tuvo Malebranche acerca de la insuficiencia radical de estos presupuestos en su pretensión de definir la condición de toda fenomenalidad, así como sobre el fracaso de este presentimiento, cf. *infra*, § 48. [Es de notar que, en realidad, Malebranche considera que nuestro conocimiento de la realidad de Dios no está mediado por idea alguna, porque Dios no es sino el ser infinitamente infinito, que no puede ser reflejado en idea alguna, pero que no por ello nos es precisamente desconocido. Pensar *ser* es ya estar inmerso en la infinitud divina. Por otra parte, y en general, es claro que la defensa malebranchiana de que en la percepción de nosotros mismos no hay idea sino sólo sentimiento ha influido positivamente en Henry (N. del T.)].

104. Guéroult, *Étendue et Psychologie chez Malebranche*, Les Belles-Lettres, Paris 1939, 24-25.

negación de la fenomenalidad propia del medio puro de la exterioridad. *La oscuridad del alma humana esconde en ella la esencia ontológica de la no-verdad. La imposibilidad para el hombre finito y pecador de recibir al menos la verdad se solapa con la imposibilidad para la esencia de la no-verdad de unirse a la esencia de la verdad, es decir, de fundarla.*

§ 27. *La comprensión del carácter central de la problemática de la receptividad y la puesta en cuestión de los presupuestos ontológicos últimos del monismo*

Tal vez ha llegado el momento, ante estas dificultades, de comprender el carácter central del problema de la receptividad dentro de la problemática de la esencia de la manifestación. Ese carácter sale a la luz cuando la esencia de la receptividad deja de interpretarse primera y exclusivamente en su relación con el horizonte trascendental del ser del que se trata que ella reciba. De la receptividad considerada en su relación con el horizonte trascendental del ser se ha mostrado que, en realidad, no es más que el acto originario por el cual la trascendencia forma la vista de este horizonte poniéndolo ante ella. Si la perceptibilidad del horizonte, es decir, el ser mismo comprendido como la manifestación de este horizonte, encuentra su fundamento en el acto originario de la trascendencia que lo forma poniéndolo delante, tal acto es justamente el fundamento; en él se encuentra la esencia de la manifestación, la esencia del ser mismo[105]. El carácter central del problema de la receptibilidad dentro de la problemática de la esencia de la manifestación reside en el hecho de que este problema, comprendido en su significación radical, concierne al propio acto de la trascendencia y, como tal, a la manifestación considerada en lo que constituye su fundamento último, es decir, en su esencia. Concernir al acto de la trascendencia es para la receptividad concernir, constituir y definir no ya la posibilidad de la recepción del horizonte que la trascendencia se opone, sino precisamente la posibilidad de la recepción de la propia trascendencia. El carácter central del problema de la receptividad dentro de la problemática de la esencia aparece cuando la esencia de la receptividad, al no comprenderse ya de entrada y exclusivamente en su relación con el horizonte trascendental del ser, se encuentra captada, en cambio, en su vínculo original con lo que funda la fenomenalidad de este horizonte. *Pues lo que debe ser*

105. Esta tesis, tan laboriosamente lograda a través de las pasadas disquisiciones sobre la filosofía de la conciencia, el esquematismo, la imaginación, el tiempo y la interpretación heideggeriana de Kant, constituye el centro de la propuesta de Henry. Aquí, naturalmente, aún no están sacadas las consecuencias últimas de lo que esto signifique (N. del T.).

recibido no es originariamente lo que se encuentra formado en el acto imaginativo de la esencia, sino lo que hace posible esta formación: el propio poder imaginativo, idéntico en su fondo con la esencia.

Ser recibido, sin embargo, quiere decir manifestarse. La receptividad que designa la posibilidad de la recepción del acto originario de la trascendencia es idénticamente la posibilidad de la manifestación de este acto, la posibilidad de la manifestación de la trascendencia misma. Lo que se pone en cuestión cuando la problemática de la receptividad recibe la significación radical de concernir al acto originario de la trascendencia misma, es, por tanto, el estatuto fenomenológico de este acto, es decir, de hecho la realidad de lo que en la esencia constituye su posibilidad más última. La determinación de la realidad de aquello que en la esencia constituye su posibilidad más última, la determinación de la realidad de la trascendencia misma, es lo que confiere al problema de la receptividad, comprendida en su significación radical, el papel central que le corresponde dentro de la problemática de la esencia de la manifestación.

Comprendida en su significación radical, la receptividad no es todavía más que el título de un problema. La receptividad designa en general la manifestación. La receptividad del horizonte, por ejemplo, es su perceptibilidad misma. ¿Cómo se vuelve perceptible el horizonte? ¿En qué consiste su receptividad? Por y en la trascendencia. La trascendencia es el cómo de la perceptibilidad del horizonte; ella dice en qué consiste su receptividad, idéntica a su manifestación. La significación de la trascendencia de ser una esencia reside justamente en el hecho de que ella es este «cómo». La trascendencia es la esencia de la manifestación en cuanto que es el cómo de esta manifestación; en cuanto que reside en ella el poder ontológico que hace surgir la fenomenalidad como tal. Más exactamente, la fenomenalidad que encuentra su cómo en la esencia de la trascendencia es la fenomenalidad del horizonte. ¿Cómo hace surgir la trascendencia la fenomenalidad del horizonte? En el acto mismo por el que lo pone ante ella. La trascendencia es la esencia de la fenomenalidad del horizonte porque es este acto mismo y, como tal, el modo originario según el cual se cumple esta fenomenalidad.

Puesto que el problema de la receptividad del horizonte remite al cómo de la posibilidad de esta receptividad, es decir, a la trascendencia, *el problema de la receptividad, comprendido en su significación radical, conforme a la cual concierne a la receptividad de la trascendencia misma, remite al cómo de la posibilidad de esta receptividad última y fundamental.* Por consiguiente, ante la problemática que se esfuerza por captar la esencia misma de la manifestación, se suscita inevitablemente esta pregunta: *¿el cómo que hace posible la receptividad de la propia*

trascendencia es el mismo que el cómo que hace posible la receptividad del horizonte trascendental del ser? Pero el cómo que hace posible la receptividad del horizonte trascendental del ser es la trascendencia. Preguntar si el cómo que hace posible la receptividad de la trascendencia es el mismo que el cómo que hace posible la receptividad del horizonte trascendental del ser equivale a preguntar si la trascendencia asegura ella misma la posibilidad de su propia receptividad; equivale a preguntar si la trascendencia es la esencia.

Debemos comprender la significación fenomenológica de esta pregunta. Si la trascendencia es el cómo de la receptividad del horizonte, es que ella forma la visión de éste en el acto por el que lo pone ante ella; es que la exterioridad como tal del horizonte, idéntica a su visión, tiene el sentido de ser la manifestación de este horizonte. En cuanto que constituye una manifestación, *la exterioridad define una dimensión de la fenomenalidad. A la cuestión, en la que se decide el destino del ser, de saber si lo que se fenomenaliza originariamente en esta dimensión de la fenomenalidad como constituyendo esta fenomenalidad misma es la trascendencia, se ha dado respuesta cuando se ha mostrado que la realidad de la trascendencia no reside en el medio abierto de la exterioridad pura.* Que la realidad de la trascendencia no resida en el medio abierto de la exterioridad pura significa que lo que se fenomenaliza originariamente en este medio como constituyendo su fenomenalidad misma no es la trascendencia; significa que la manifestación originaria de la trascendencia no es la manifestación originaria del horizonte trascendental del ser; significa, por último, que el cómo que hace posible la receptividad de la trascendencia y constituye así su manifestación, no es el cómo que hace posible la receptividad del horizonte del ser y constituye la manifestación de este horizonte. El cómo que hace posible la receptividad del horizonte del ser es, sin embargo, la trascendencia misma. Que el cómo que hace posible la receptividad de la trascendencia, es decir, su manifestación, no sea el cómo que hace posible la receptividad del horizonte, es decir, la manifestación de este horizonte, significa que *la trascendencia no es lo que asegura la posibilidad de su propia receptividad; significa que la manifestación originaria de la trascendencia no es la obra de la trascendencia misma.*

Poner en evidencia la incapacidad de la trascendencia para asegurar ella misma la posibilidad de su propia manifestación es idénticamente poner en cuestión los presupuestos ontológicos fundamentales del monismo. Con la evidencia de esta incapacidad sale a la luz, en efecto, *la imposibilidad que tiene la trascendencia de fundarse a sí misma y de constituir así la esencia de un fundamento.* En la imposibilidad que tiene la trascendencia de constituir la esencia de un fundamento reside

el carácter abstracto de la esencia de la manifestación dentro de los presupuestos ontológicos del monismo. El carácter abstracto de lo que se presenta, dentro de estos presupuestos, como esencia y fundamento explica el fracaso de la problemática en su intento de determinar el ser de tal fundamento y de captar, en su realidad misma, la posibilidad más última de la manifestación.

§ 28. *El carácter abstracto de la esencia de la manifestación dentro de los presupuestos ontológicos del monismo y el problema de la edificación de una fenomenología del fundamento*

La autonomía de la esencia se ha pensado primero como la no-pertenencia del ente a la estructura interna de ella. En la posibilidad que tiene la esencia de abstraerse de la determinación óntica y mantenerse en esta abstracción reside su carácter concreto, su *Selbständigkeit*. Si el «para-sí» designa la esencia de la manifestación, es absurdo decir que el para-sí es *unselbständig*[106] [no-autónomo], que «no es en modo alguno una sustancia autónoma»[107]. Este absurdo se hace más evidente en el momento en que lo que constituye la insuficiencia *ontológica* del ser-para-sí o de la conciencia se interpreta explícitamente como la falta del ser-en-sí, es decir, de un elemento por principio no ontológico. «La conciencia, dice Sartre, es algo abstracto, ya que encierra en sí un origen ontológico hacia el en-sí»[108]. Si la palabra ontológico recibe un sentido, la realidad que designa es tan poco capaz de tender hacia el en-sí como le es profundamente ajena por principio. Los temas de la filosofía sartriana que están centrados en torno a la carencia «ontológica» de la conciencia, es decir, del elemento ontológico mismo (la concepción del hombre, identificado la mayoría de las veces con este elemento, como carencia, necesidad y deseo; la aclaración de la vanidad de éste, vanidad que es solamente la de un pensamiento que pretende asignar al elemento ontológico el «proyecto» de convertirse en algo óntico; las descripciones «existenciales» que refieren las diversas maneras en las que fracasa este proyecto), todos estos análisis tienen en su contra la confusión de los conceptos sobre los que se apoyan.

Esta confusión es aún mayor, a la vez, sin embargo, que se aclara para nosotros, cuando Sartre escribe: «Si el cogito conduce necesariamente fuera de sí mismo; si la conciencia es una pendiente resbaladiza en la que es imposible instalarse sin hallarse inmediatamente arrojado

106. *EN*, 679.
107. *EN*, 712.
108. *EN*, 37.

fuera, sobre el ser-en-sí, es que no tiene por sí misma ninguna suficiencia de ser como subjetividad absoluta: remite de entrada a la cosa»[109]. Que el cogito conduzca inevitablemente fuera de sí, hacia lo exterior, no significa (por lo menos si queremos dar un alcance filosófico a este examen sacando a la luz el presupuesto ontológico implícito sobre el que de hecho descansa) que al elemento ontológico puro del ser-para-sí deba necesariamente añadírsele el ser-en-sí (el ente) como constituyendo con él la realidad concreta de la fenomenalidad efectiva: esta realidad está incluida en el elemento ontológico mismo. Lo que está en cuestión, contra lo que parece, es este elemento ontológico puro, es la estructura interna del ser-para-sí. La necesaria referencia de la conciencia a algo otro debe ser comprendida: es una referencia a la alteridad misma. El movimiento hacia fuera del cogito no es originalmente el movimiento hacia el ente: es el movimiento hacia el fuera como tal, hacia la exterioridad pura. Porque la fenomenalidad se identifica implícitamente con la exterioridad, es por lo que la conciencia se piensa como no realizándose más que yendo a lo exterior de sí, es decir, de hecho, en y por la exterioridad. Cuando se confunde con ella es cuando el ser-en-sí se presenta impropiamente como una condición de la realidad del elemento ontológico mismo, es decir, como interviniendo en la estructura concreta de la fenomenalidad efectiva.

El sentido de esta confusión aparece claramente en la afirmación según la cual lo «concreto» es «la totalidad sintética de la que tanto la conciencia como el fenómeno no constituyen más que articulaciones»[110]. Aquí ya no es «el ser-en-sí», es el «fenómeno» lo que se presenta como constituyendo con la conciencia la totalidad sintética concreta donde se realiza el ser-para-sí efectivo, es decir, la fenomenalidad misma. Tras el concepto de fenómeno lo que se piensa ya no es, de hecho, el ser-en-sí, sino lo que hace de él precisamente un fenómeno: es la objetividad del objeto, la exterioridad. Una vez disipadas las confusiones de las que se rodea, la intervención del ser-en-sí en la definición de la totalidad sintética concreta donde se realiza la fenomenalidad efectiva tiene, pues, el sentido de la identificación de ésta con la exterioridad misma. Lo que se anuncia tras esta intervención del ser-en-sí es cierta concepción de la fenomenalidad, es decir, del propio elemento ontológico puro. Respecto a esta concepción, que no es sino la del monismo ontológico en general, conviene comprender por qué no se puede decir que la conciencia no tiene «ninguna suficiencia de ser», cómo puede ella ser «abstracta». *La conciencia es abstracta en cuanto que está separada de la fenomenali-*

109. *EN*, 712.
110. *EN*, 219.

dad. ¿Cómo puede la conciencia estar separada de la fenomenalidad? En cuanto que no se ha realizado todavía en la exterioridad, en cuanto que sigue estando «en ella misma». La conciencia es abstracta «en ella misma» y real fuera de ella misma, en la exterioridad. Por eso «el cogito conduce necesariamente fuera de sí»; por eso «la conciencia es una pendiente resbaladiza en la que es imposible instalarse sin hallarse de inmediato arrojado fuera». Al ir hacia fuera, la conciencia no va hacia algo otro, va hacia sí misma. El movimiento de la conciencia hacia fuera es el movimiento de la conciencia hacia su propia realidad, hacia la realidad de la fenomenalidad efectiva. Mientras la conciencia no ha llevado a cabo este movimiento, mientras permanece «en ella misma», es abstracta.

Pero ¿qué ocurre con esta conciencia considerada «en ella misma»? ¿Qué significa para ella, de una manera más precisa, ser abstracta? Si la conciencia es abstracta en cuanto que está separada de la fenomenalidad efectiva, ¿qué pasa a ser en este estado? ¿Acaso no es absolutamente nada? Y si no es nada, ¿por qué interviene al menos como uno de los dos términos que componen juntos la totalidad sintética concreta de lo real? ¿O es que la fenomenalidad que reside en la exterioridad no tiene como condición el devenir de ésta? El devenir de la exterioridad en el acto originario por el que la conciencia va hacia fuera es la conciencia misma. La oposición entre la conciencia «en sí misma» y la conciencia «fuera de sí misma» no es la de una interioridad indeterminada y vacía que se opone al medio fenomenológico de la exterioridad es la oposición a este medio del poder que lo engendra. *La conciencia en sí misma es la trascendencia. La abstracción de la conciencia considerada en sí misma es la abstracción de la trascendencia.*

¿Cómo puede la trascendencia ser abstracta? El poder ontológico originario que despliega el horizonte trascendental del ser y que funda su fenomenalidad en el acto por el que lo pone delante ¿no es justamente lo que funda la fenomenalidad de este horizonte y, como tal, su esencia? Considerada en sí misma, en el acto puro de su trascendencia, la conciencia es el término concreto. De la manifestación del horizonte del ser es de la que hay que decir que no es más que «la manifestación inmediata de la verdad» y, como tal, «la abstracción de su ser-presente, del que la esencia y el ser-en-sí son el concepto absoluto, es decir, el movimiento de su ser-devenido». En cuanto que es en sí misma el movimiento del ser-devenido de la exterioridad del horizonte, la conciencia o la trascendencia es el ser-en-sí del ser-presente y, como tal, la esencia de la verdad. ¿Por qué esta esencia se designa, en cambio, como el elemento *unselbständig* [no autónomo]? ¿Por qué la conciencia considerada en sí misma no tiene «por ella misma ninguna suficiencia de ser»? Porque, como hemos visto, está separada de la fenomenalidad efectiva,

porque en sí misma no se manifiesta. *La abstracción de la trascendencia significa su no-fenomenalidad. Es especialmente esclarecedora la paradoja que quita al fundamento su realidad si interviene en el momento de la determinación fenomenológica de esta realidad, más exactamente, en el momento en el que tal determinación se muestra imposible.* Pues no por casualidad la trascendencia aparece alternativamente como el término concreto y como el término abstracto. Concreta, la trascendencia lo es mientras *hay que pensar* como el devenir de la exterioridad la condición de la fenomenalidad que se ha realizado en ella. Pero esta condición deja de ser concreta, deja de ser una condición, cuando se trata de decir que ella *es*. Ya no es nada, precisamente, más que algo «abstracto»; no tiene por sí misma «ninguna suficiencia de ser». *Así pues, se quita el ser al fundamento en el momento mismo en que se plantea el problema del ser del fundamento*. Cuando consiente en el absurdo que consiste en colocar la realidad fuera del fundamento, la problemática sigue obedeciendo secretamente a la gran ley del ser: *busca a éste donde él está, en la manifestación*. Y porque la manifestación reside en la exterioridad, el ser es colocado fuera del fundamento, en la exterioridad como tal. *La realidad se desplaza como se desplaza la manifestación.*

Es conforme a los presupuestos ontológicos últimos del monismo la determinación del ser del fundamento como «ser fuera de su ser». Lo que en tal determinación permanece, no obstante, totalmente indeterminado, es nada menos que el fundamento mismo en lo que hace de él un fundamento, es decir, en su ser. Pues el ser-fuera-de-sí del fundamento no es posible más que sobre el fondo del fundamento mismo en cuanto que éste funda su propio ser-fuera-de-sí. De modo que el ser no puede ser colocado fuera del fundamento, la realidad no puede ser situada en la exterioridad sin que se plantee el problema del fundamento último de esta realidad; sin que se plantee el problema del ser del fundamento en cuanto que éste no es el ser-fuera-de-sí del fundamento, sino lo que lo funda. Para la problemática que piensa la posibilidad de la fenomenalidad como «conciencia» es el momento de volver a considerar lo que ésta es, ya no en su ser-fuera-de-sí, sino «en ella misma». Esta conciencia abstracta que no se puede sino criticar, pero de la que tampoco se puede prescindir, que interviene de nuevo en la problemática en el momento mismo en que se la declara abstracta, da testimonio de la imposibilidad que tiene el pensamiento que sitúa la realidad en la exterioridad de olvidar totalmente lo que está implicado en la idea de un fundamento.

Abstracta, sin embargo, la conciencia lo es necesariamente en cuanto precisamente la realidad se sitúa fuera de ella, en la exterioridad. Así pues, es a ésta a la que hay que volver, es a ella a la que remite la conciencia. La problemática que persigue la elucidación de la esencia del

fenómeno dentro de las presuposiciones ontológicas últimas del monismo cae entonces en esta situación dialéctica: se encuentra remitida sin cesar de esta esencia al ser-fuera-de-sí de esta esencia, y del ser-fuera-de-sí de la esencia, a la esencia misma. Sin embargo, lo que se legitima en este reenvío perpetuo de un término a otro ¿no es, precisamente, la idea capital de la dialéctica, la idea de que, como síntesis, sólo la totalidad es concreta? Lo concreto ¿no se ha definido justamente como «la totalidad sintética de la que tanto la conciencia como el fenómeno (es decir, la exterioridad) no constituyen sino articulaciones»? Lo que tiene el carácter de un fundamento ¿es susceptible, no obstante, de entrar como elemento en una síntesis? Lo que hace de él un fundamento ¿no debe, por el contrario, haberse perdido para que pueda él convertirse en término abstracto que tiene necesidad de lo otro? *Precisamente en el momento en que la problemática se muestra incapaz de determinar la realidad del fundamento, es cuando recurre al esquema dialéctico.* Como no puede ser determinada en el fundamento mismo, la realidad será puesta fuera de él, en el término fundado. Pero éste remite al fundamento. Ante su propia impotencia para captar la realidad en ninguno de los dos términos de los que dispone –y de los que cada uno de ellos remite al otro–, el pensamiento cree salir del apuro realizando pura y simplemente esta realidad que se le escapa en el ser-total de la síntesis, como si la *Selbständigkeit* [autonomía] pudiera resultar de la reunión de los dos términos, cada uno de los cuales, «considerado en sí mismo», es «abstracto». Como si esta síntesis fuera posible. Pero el paso incesante de un término al otro no es un vínculo real: es sólo el enloquecimiento de un pensamiento que va de uno a otro sin poder encontrar lo que busca y que, en el torbellino del movimiento en que se halla atrapado, no ve otro medio de salir que declarando que este movimiento, es decir, su propia impotencia para captar la realidad, es la realidad misma.

La situación dialéctica en la que se pierde el pensamiento no se suprime sino solamente se lleva a su grado más alto de tensión, cuando a la perpetua remisión de un término otro no se pone fin de otro modo que mediante su identificación: laminando uno contra otro y solapando rigurosamente la esencia y la exterioridad. Tal superposición o solapamiento se opera y la identificación falaz que promueve es efectiva, cuando se dice que «el campo donde el *Erscheinen* [aparecer] alcanza la intuición de sí mismo está hecho del *Ercheinen* mismo y por él»[111]. A decir verdad, considerada en su generalidad indeterminada, esta proposición es verdadera. *En ella se anuncia el carácter decisivo de la esencia: el de ser el fundamento de su propia manifestación.* Ser el fundamento de su propia

111. *H*, 134.

manifestación: justamente es esto, para la esencia de la manifestación, ser un fundamento. Pero el carácter en virtud del cual la esencia es el fundamento no puede pura y simplemente ser afirmado. Tal carácter debe, por el contrario, ser captado en su posibilidad misma. *Esta posibilidad se ha puesto de manifiesto: reside en la manifestación del fundamento mismo, es decir, de la trascendencia como tal.* Al pensamiento que comprende la esencia como el fundamento de su propia manifestación, no se le pasa por alto el problema de esta posibilidad. La manifestación del acto de aparecer está incluida en la afirmación según la cual lo que se fenomenaliza en el campo puro de la fenomenalidad es este mismo acto de aparecer. «El campo donde el *Erscheinen* alcanza la intuición de sí mismo *está hecho del 'Ercheinen' mismo*». Precisamente porque el campo fenomenológico en que se manifiesta el acto de aparecer está hecho del acto de aparecer mismo, es por lo que este campo es aquel en que se manifiesta tal acto; es por lo que éste es el campo en que el acto de aparecer alcanza la intuición de sí. De este campo se dice también, no obstante, que no sólo está hecho del *Erscheinen* mismo, sino también por él. Que el campo del *Erscheinen* esté también «hecho por él», nos invita a reflexionar acerca de la naturaleza del *Erscheinen* en cuanto que no es sólo lo que se fenomenaliza en este campo como constituyendo su fenomenalidad misma: *en tanto que no es solamente este campo mismo, sino también aquello que lo crea.* Pues lo que crea el campo fenomenológico de la apariencia no es este campo mismo, sino la trascendencia. Al pensamiento que medita acerca de la naturaleza del *Erscheinen* se le presenta, por consiguiente, esta evidencia: la determinación del campo en que el acto de aparecer alcanza la intuición de sí como hecho de este acto y por él, se basa en una confusión; más exactamente, en la ambigüedad del «aparecer» mismo, en cuanto que *éste designa a la vez la fenomenalidad del horizonte trascendental del ser y la trascendencia misma.* Para nosotros el sentido de esta confusión está claro: lo que en ella se anuncia es el intento de determinar la realidad del fundamento confiriéndole un estatuto fenomenológico. Con la identificación fenomenológica de la trascendencia y el horizonte, sin embargo, esta determinación se realiza mal. Lejos de solucionarla, la indeterminación fenomenológica profunda del fundamento es lo que la hace posible, ya que la trascendencia no puede ser identificada con el horizonte del ser *que ella no es*, más que en la medida en que su modo originario y propio de revelación quede por completo sin aclarar. Debido a que tal modo queda por completo sin aclarar o, mejor dicho, permanece totalmente ignorado, es pura y llanamente sustituido por el modo de manifestación del horizonte mismo. Así se muestra claramente el origen fenomenológico de la identificación de la trascendencia con el horizonte. Lo que semejante identificación im-

plica es nada menos que una identidad ontológica que todo el contexto de la problemática desmiente. En el plano fenomenológico mismo, sin embargo, tal identificación se revela ilusoria. Con la manifestación del horizonte en el que busca en vano el principio de una fenomenología de la trascendencia, es decir, del fundamento mismo, la problemática se da algo a sí misma que ella no tiene, pues la manifestación del horizonte sólo es posible por la trascendencia, es decir, justamente sobre el fondo de algo que se le escapa.

El que el ser del fundamento se le escape a la problemática en el momento en que intenta captarlo en la manifestación del horizonte; el que la trascendencia no sea en sí misma lo que se fenomenaliza originariamente en el campo fenomenológico del ser, se ve también en el hecho de que ella es más bien lo que no se muestra en la verdad de este campo y, como tal, la esencia ontológica, *más antigua que él*, de la no-verdad. Desde el momento en que se comprende en su naturaleza ontológica de fundamento, la trascendencia se escabulle de la fenomenalidad del horizonte. El que en el momento en que se escabulle así de la luz de esta fenomenalidad, la trascendencia se realice pura y simplemente en la noche de la no-verdad, atestigua el fracaso, en la doble dirección en la que se adentra, de la problemática que quería asignarle un estatuto fenomenológico positivo y, con ello, determinar en su realidad el ser del fundamento.

§ 29. *Puesta en evidencia del motivo ontológico de la impotencia de la problemática para edificar una fenomenología del fundamento y para dar un contenido a la idea de la estructura formal de la autonomía*

El que la problemática que se propone elucidar la esencia del fenómeno fracase en su intento de determinar la realidad del fundamento, es decir, precisamente en el momento en que es conducida a presencia de lo que constituye su tarea más propia y fundamental, la lleva a reflexionar sobre las razones últimas de este fracaso. El rechazo del ente fuera de la estructura interna de la esencia de la manifestación significa que lo que se manifiesta es esta esencia misma. Precisamente porque se manifiesta es por lo que la esencia de la manifestación puede cumplir su obra y ser lo que es. *La esencia es actuante si se muestra*. Porque se muestra, es la esencia de *la manifestación*. Pero el que sea la esencia de la manifestación implica además que esta manifestación de sí de la esencia que se cumple, se cumpla también *por ella*. La posibilidad de la manifestación de sí de la esencia de la manifestación reside en esta esencia misma. *La esencia es el fundamento de su manifestación*. En cuanto que la esencia es el fundamento de su manifestación, es autó-

noma. Al concepto de la autonomía de la esencia pertenece también, sin embargo, el primer presupuesto: la idea de que la manifestación que se cumple por la mediación de la esencia de la manifestación es la manifestación de esta esencia misma. La elaboración de la estructura formal de la idea de la autonomía ha sacado a la luz esta doble presuposición como lo que está implicado en el concepto de la «esencia» de la manifestación. La primera condición, la manifestación de la esencia, se ha pensado como la significación positiva de la *Selbständigkeit*. La inmanencia del devenir fenoménico a la esencia de la fenomenalidad designa esta esencia misma como lo que se fenomenaliza dentro de este devenir. Éste, sin embargo, encuentra su condición en la esencia. La posibilidad de la *Selbständigkeit* es lo que debe ser exhibido, al menos si la manifestación de la esencia es algo más que un deseo. A la doble exigencia que debe satisfacer la esencia de la manifestación satisface también la afirmación según la cual el campo donde el *Erscheinen* logra la intuición de sí está constituido a base del *Erscheinen* mismo y por él. El *Erscheinen* designa el acto de aparecer considerado en y para sí, es decir, la propia esencia de la manifestación. Que el acto de aparecer aparezca, significa que la esencia de la manifestación se muestra y, como tal, es susceptible de actuar. Que esta manifestación del acto de aparecer sea el propio hecho del acto de aparecer, quiere decir que este acto es el fundamento de su propia manifestación[112].

A la determinación de la naturaleza del *Erscheinen*, es decir, de la esencia de la manifestación, pertenece además un presupuesto a decir verdad esencial: si el *Erscheinen* que alcanza la intuición de sí en el campo fenomenológico es este *Erscheinen* considerado en cuanto que él es lo que crea la fenomenalidad de este campo (en cuanto que este campo está constituido *por él*), es que el acto de aparecer que es el fundamento de su propia manifestación se muestra también en cuanto que es este fundamento. *El acto de aparecer aparece como este fundamento que él mismo es de su propia manifestación.* En esta determinación del ser del fundamento como aquello que se muestra, la significación positiva de la *Selbständigkeit*, la manifestación de la esencia, ¿no se solapa pura y llanamente con lo que constituye su posibilidad misma? Esta posibilidad deja de ser abstracta, es distinta de una condición = x, si se exhibe en el campo –que ella funda– de la fenomenalidad como eso mismo que la funda. La problemática que apunta a elucidar la esencia del fenómeno está a la altura de su tarea, alcanza su objetivo, cuando

112. Por primera vez expone explícitamente Henry el fondo de su posición, aunque, evidentemente, sin desarrollarlo. Se echa de ver la cercanía de sus fórmulas a las de Fichte (aunque ya sabemos que esta auto-manifestación de la esencia de la manifestación no consiste ni en pensamiento ni en intuición) (N. del T.).

se determina en su realidad lo que hace posible la manifestación de la esencia de la manifestación, es decir, el ser del fundamento. La determinación en su realidad de la posibilidad de la manifestación de la esencia pertenece a la fenomenología del fundamento. *Con la fenomenología del fundamento, la «Selbständigkeit» de la esencia es algo más que un presupuesto: es lo que se muestra en su posibilidad.*

Sin embargo, la elaboración de la estructura formal de la idea de autonomía sigue siendo formal; las condiciones que enumera como constituyendo juntas la fenomenalidad concreta siguen siendo de hecho presuposiciones vacías, mientras no se haya respondido a esta pregunta: *¿qué es aparecer?* Que el acto de aparecer aparezca, que sea el fundamento de su propia aparición, y que aparezca justamente en cuanto que es este fundamento, hace sin duda pensar que este acto de aparecer se basta a sí mismo; pero eso aún no quiere decir nada mientras la significación de la palabra «aparecer» permanezca de hecho y todas las veces totalmente indeterminada. La distinción instituida por la problemática entre el *Erscheinen* y su manifestación, entre el acto de aparecer entendido como lo que se fenomenaliza en el campo fenomenológico del ser y este mismo acto considerado en sí mismo en cuanto que funda la fenomenalidad de este campo en el que aparece ¿tiene un sentido y puede ser mantenida si lo que conviene entender por «aparecer» permanece no sólo indeterminado, sino también, y en consecuencia, por completo indiferenciado? La división en la obra de la manifestación entre lo que lleva a cabo esta obra y lo que es llevado a cabo por ella ¿puede invocar, a pesar de su apariencia *lógica*, alguna legitimidad si lo que conviene pensar bajo cada uno de los dos términos que separa resulta ser de hecho *lo mismo*: el «aparecer»? Tal distinción ¿no es, justo, puramente «lógica»? En cambio, el esfuerzo de la problemática por identificar con la visibilidad del campo abierto de la fenomenalidad el poder que abre este campo y lo hace «visible» ¿no es inútil si la unidad que esta problemática busca promover y fundar no es de hecho más que la identidad vacía de la tautología? Tras el solapamiento del *Erscheinen* y el campo fenoménico en que este *Erscheinen* alcanza la intuición de sí ¿qué hay, en efecto, si este campo está hecho del *Erscheinen* mismo, si de hecho él mismo es este *Erscheinen*, más que el puro y simple acto de aparecer, totalmente indeterminado por otra parte, al que ha parecido bien dar dos nombres? ¿Por qué tantas distinciones? Cuando éstas se revelan ilusorias, ¿no es la idea misma de una estructura formal de la *Selbständigkeit* de la esencia la que aparece inútilmente complicada o, mejor dicho, vacía y sin fundamento?

Si se mira más de cerca, sin embargo, la elaboración de la estructura formal de la *Selbständigkeit* no es en sí misma formal; está, por el contrario, implicada en el progreso de la problemática que apunta a la

esencia de la manifestación. *La elaboración de la estructura formal de la «Selbständigkeit» de la esencia se prosigue como una elucidación.* En el trabajo mismo de ésta es donde aparece la idea de la autonomía. Lejos de ser un presupuesto del análisis, es más bien su resultado. O, si la idea de la autonomía es un presupuesto, lo es solamente en un sentido derivado: en el sentido de que *lo que ella indica es en el orden de la realidad el presupuesto absoluto.* Precisamente en el momento en que entra en relación con este presupuesto absoluto, es decir, con lo que constituye la esencia misma de toda realidad, es cuando la problemática encuentra también la idea de la autonomía en la que se definen las condiciones de esta realidad, es decir, su esencia misma. *La estructura formal de la idea de la autonomía es la expresión de la estructura interna de la esencia.* Por esta razón, la idea de la autonomía no es ni formal ni vacía. Conviene señalar además que el movimiento del pensamiento no ha partido de esta idea, como de una idea directriz para la investigación, hacia la realidad que esta investigación se propone explicitar. Por el contrario, como hemos señalado y como lo atestigua todo el recorrido que ha seguido la problemática, de la elucidación misma de lo que se ha comprendido como la realidad, a saber, la esencia de la manifestación, es de donde ha nacido la idea de la autonomía como aquello que reúne en su concepto las condiciones que el análisis ha extraído en su movimiento propio. Para el pensamiento sumido en su trabajo ontológico de elucidación, la idea de la autonomía es a posteriori. A este pensamiento le ocurre, sin embargo, que, al llegar a este punto de su investigación en el que se encuentra conducido a la presencia de lo que hace de la esencia de la manifestación lo que es, una esencia, es decir, a la presencia de su objeto mismo, la idea de la autonomía se le presenta como aquello cuyo concepto retiene en sí todo lo que él ha adquirido en su movimiento pasado, pero de manera que este contenido, bruscamente sintetizado y aclarado por esa idea, sea también lo que define de forma rigurosa la tarea a cuya altura ha de estar ahora para lograr su objetivo. La idea de la autonomía no es aún más que una pregunta, pero es una pregunta elaborada por el progreso fenomenológico del análisis; *es una pregunta que es un resultado*, una pregunta filosófica. Con la pregunta contenida en la idea de la autonomía, la problemática que apunta a la esencia de la manifestación se vuelve transparente a sí misma, se comprende en su objetivo. La idea de la autonomía es *ahora* una idea directriz[113].

113. La insistencia en el origen puramente fenomenológico de la noción de la autonomía (*Selbständigkeit*) de la esencia tiene que ver, evidentemente, con una cierta reconquista de la idea de la sustancia que evite los problemas críticos numerosísimos con los que se enfrentó esta idea, después de su uso en el cartesianismo, a todo lo largo de la historia del pensamiento moderno (piénsese en Locke y Hume, Kant y Heidegger; pero también en

Que la autonomía de la esencia, sin embargo, no sea aún *para nosotros* más que una idea, una idea directriz, muestra que, aunque el objetivo que persigue está ahora claramente definido a los ojos de la problemática que apunta a la esencia, le faltan aún, no obstante, los medios para alcanzar este objetivo. Lejos de ser abstracta o vacía, la idea de la autonomía es el indicio de un trabajo ontológico concreto; es lo que permite a la problemática tomar conciencia de su propia insuficiencia, en la imposibilidad en que se encuentra de proporcionar a esta idea un contenido efectivo. ¿Es por casualidad si precisamente en el momento en que se muestra incapaz de darle un contenido efectivo, es cuando la problemática se vuelve contra la idea que, sin embargo, brota de su progreso mismo, para ponerla en cuestión y preguntarse si, a fin de cuentas, esta idea tiene un sentido? ¿Cuándo se muestra, pues, la problemática incapaz de dar a la idea de la autonomía un contenido efectivo? Cuando se trata de que ella determine en su realidad el ser del fundamento. *La idea de la autonomía no es sino la idea de esta determinación necesaria.* Porque esta determinación fracasa, porque se deja reconocer, de hecho, como una indeterminación ontológica profunda, es por lo que la idea de la autonomía aparece formal y vacía.

¿En qué consiste, más precisamente, el carácter «formal» y «vacío» de esta idea? En que ofrece como el fundamento de la apariencia esta apariencia misma. Pero el contexto de la problemática confiere a esta tautología vacía un sentido singular. Y en primer lugar, en este contexto lo que conviene entender por la apariencia se halla rigurosamente definido: la apariencia designa la visibilidad del horizonte trascendental del ser. Precisamente porque la idea de la autonomía de la esencia interviene en el curso del progreso fenomenológico del análisis, los elementos que componen su estructura formal y que son reunidos por ella no son, primitivamente, ni indeterminados ni inciertos. Como el concepto de la apariencia (que es la del horizonte), la idea del fundamento tampoco es, en el origen, un mero presupuesto ontológico. El fundamento es la trascendencia misma. En el origen, es decir, en el movimiento del proceso de elucidación en el que intervienen, los elementos que componen la estructura formal de la idea de la autonomía son diferentes. La comprensión de esta diferencia es idénticamente la de su unidad. Cuando el ser propio del fundamento es determinado, es cuando lo que funda puede comprenderse a partir de él, es decir, en su unidad respecto

los idealistas). Sin esta cierta reconquista, las consecuencias de orden teológico del pensamiento de Henry no serían posibles; pero en realidad son necesarias, si no se quiere que la fenomenología radical desemboque en una forma nueva de psicologismo o antropologismo. Es lo que ocurriría si la esencia de la manifestación coincidiera plenamente y sin más con la esencia del ser del hombre (N. del T.).

a él. *Determinar el ser propio del fundamento es sacar a la luz el modo originario de revelación de la trascendencia misma.* Debido a que no dispone de la idea de este modo de revelación originario y propio, la problemática no puede determinar el ser de la trascendencia de otro modo que confiriendo a ésta el estatuto fenomenológico del horizonte. *La indigencia de los medios es lo que conduce a la problemática que se mueve dentro de los presupuestos ontológicos del monismo a identificar los elementos estructurales que ella ha distinguido en la esencia.* En el momento en que el fundamento se solapa con la apariencia que él funda, en que él mismo es esta apariencia como tal, la distinción entre estos elementos confundidos ya no es ciertamente más que una complicación inútil del análisis; su identidad es la identidad vacía de la tautología. Pero el término idéntico que se nombra inútilmente dos veces ¿es algo más que una palabra vacía? Es el aparecer que quiere decirlo todo y que no quiere decir nada; el aparecer que aparece, que funda su aparecer y que aparece en cuanto tal. Como si el formalismo de todas estas relaciones en las que está metido pudiera efectivamente decir en qué consiste el acto de aparecer y cómo es verdaderamente posible.

O bien, si este acto de aparecer tiene un sentido, es en el contexto de la problemática en la que designa la manifestación del ser bajo la forma de un horizonte. El que esta manifestación no sea posible más que en y por la trascendencia, coloca a esta problemática frente a la tarea que le corresponde, a saber, la determinación del ser de la trascendencia misma. A decir verdad, tal determinación se ha intentado, desde luego; el proyecto de esta determinación es lo que se halla elaborado y definido en la idea de la estructura formal de la autonomía. Que la idea de la estructura formal de la autonomía pierda su sentido en el momento en que la problemática se revela incapaz de cumplir la tarea que esta idea le indica: determinar en su realidad el ser del fundamento, es decir, el modo originario de revelación de la trascendencia misma, lleva al fin a esta problemática ante la cuestión de saber por qué tal determinación, siempre e inevitablemente, fracasa.

¿Por qué la problemática a la que la trascendencia proporciona la idea de un fundamento se muestra, no obstante, incapaz de determinar el ser de este último? ¿Por qué razón la trascendencia se hurta al pensamiento en el momento mismo en que éste quiere captarla? Como perteneciendo ya a la elaboración de una respuesta a esta interrogación, se pueden plantear dos preguntas más: ¿a qué pensamiento se hurta la trascendencia, de manera que la captación del ser del fundamento se revela precisamente imposible para él? ¿Qué significa, por otra parte, «hurtarse»? Hurtarse significa no mostrarse. El pensamiento al que la trascendencia no se muestra es el pensamiento que piensa la manifestación como la mani-

festación del horizonte. El que la trascendencia no se muestre al pensamiento que piensa la manifestación como la manifestación del horizonte, significa que la trascendencia no se manifiesta bajo la forma de este horizonte; significa que ella no es lo que se fenomenaliza en el campo fenomenológico constituido por él. *La comprensión de la impotencia del pensamiento que se mueve dentro de los presupuestos ontológicos del monismo para dar un contenido efectivo a la idea de la estructura formal de la autonomía determinando en su realidad el ser del fundamento, es una repetición; repite en su significación, en su progreso y en sus resultados la problemática que apunta a la esencia de la receptividad cuando esta problemática se comprende a sí misma en el papel central que le corresponde.* Lo que tal repetición saca a la luz es nada menos que la insuficiencia radical de las presuposiciones que definen juntas lo que hemos designado bajo el título de monismo ontológico.

La insuficiencia de estos presupuestos, insuficiencia que se expresa en la imposibilidad que tiene el pensamiento que se mueve en ellos de captar en su realidad el ser del fundamento, ¿no conduce, sin embargo, a la problemática a tomar conciencia de esta su situación paradójica? ¿Cómo puede tal problemática no dar con el fundamento cuando la idea de éste se le presenta, y no como la idea formal de un fundamento en general, totalmente indeterminado por otra parte, sino como la idea misma de la trascendencia? Esta problemática ¿está tan desguarnecida, cuando de hecho se encuentra en posesión del poder que asegura la manifestación del ser? Cuando se halla en presencia de este poder, la problemática que apunta a captar la esencia de la manifestación ¿verdaderamente ha fracasado? Pero la filosofía se da con frecuencia lo que ella no tiene. La idea de un fundamento que contenga en él la posibilidad última de la manifestación puede muy bien presentársele bajo la forma de la idea determinada de la trascendencia; pero ¿está verdaderamente la problemática en posesión de este fundamento mientras no ha puesto en claro el origen del conocimiento que tiene de él, *el origen de la idea de la trascendencia misma*? *Con la idea de la trascendencia, a la problemática se da algo que no pertenece, sin embargo, a las presuposiciones que ella reconoce como suyas, si la manifestación de la trascendencia no es obra de la trascendencia misma.* El que la manifestación de la trascendencia no sea obra de la trascendencia misma es justamente lo que aclara la paradoja en la que se pierde esta problemática cuando no puede asignar un fundamento a la idea del fundamento sobre la que pretende fundarse. Lo que permanece sin fundamento, no obstante, no es sólo la idea del fundamento, sino el fundamento mismo. La impotencia de la problemática para determinar en su realidad el ser del fundamento encuentra su origen en la impotencia del propio fundamento para producirse en y por sí

mismo en la dimensión efectiva de la fenomenalidad. *La impotencia del fundamento para producirse en y por sí mismo en la dimensión efectiva de la fenomenalidad es idénticamente la impotencia de la trascendencia para asegurar ella misma su propia manifestación.*

Con la manifestación del horizonte abierto por la trascendencia, la problemática que entiende ésta como el fundamento ¿no dispone, sin embargo, de una dimensión real y efectiva de la fenomenalidad? Porque este horizonte está abierto por la trascendencia, no es nada, como hemos visto, mientras el ser de ésta no está dado. Como no contiene en ella las condiciones de la manifestación efectiva del horizonte, la filosofía de la trascendencia tampoco puede proporcionar un fundamento a la manifestación de la trascendencia misma; no puede decir en qué consiste esta manifestación ni cómo se cumple. En última instancia, lo que se le escapa es la totalidad de las condiciones de cualquier manifestación. La manifestación, tal como la comprende el pensamiento que se mueve dentro de las presuposiciones ontológicas del monismo, no es sólo unilateral: es abstracta, en el sentido de que, sólo sobre el trasfondo de estas presuposiciones, no se produce.

O bien, si el horizonte se manifiesta efectivamente, si el ser se muestra, es que la trascendencia que hace posible esta manifestación es algo más bien que nada. La *realidad* de la trascendencia es lo que se halla presupuesto constantemente por el monismo ontológico, sin que este presupuesto último forme parte, sin embargo, de las presuposiciones por las que él se define. ¿Cómo puede no darse la realidad de la trascendencia a un pensamiento que hace conciente y explícitamente de la trascendencia misma el fundamento sobre el que descansa? *¿Cómo puede la trascendencia misma ser un presupuesto ajeno a la filosofía de la trascendencia*? No es posible más que si la trascendencia presupone algo distinto de ella; más que si, paradójicamente, la realidad de la trascendencia no está constituida por esta trascendencia misma. Para la trascendencia, ser real quiere decir ser dada, ser recibida. La realidad de la trascendencia es idénticamente su manifestación. Porque su propia manifestación no es obra de la trascendencia, la realidad de ésta no reside en ella. La realidad de la trascendencia reside en el poder que asegura su manifestación, en la esencia que la recibe. La esencia que asegura la receptividad de la trascendencia es la esencia originaria de la revelación.

Se necesita una determinación ontológica de la esencia originaria de la revelación. La revelación ontológica de la esencia originaria de la revelación hace aparecer a ésta como la inmanencia[114].

114. *Revelación* e *inmanencia* son los términos característicos de la salida del *monismo*, en la caracterización que de éste hace Henry, como podrá verse largamente avanzando en la

§ 30. *Determinación ontológica de la esencia originaria de la revelación como inmanencia. Contenido inmanente y contenido trascendente*

La comprensión de su impotencia para dar un contenido a la idea, que ella misma hace surgir, de la estructura formal de la autonomía, lleva a la problemática que apunta a la esencia del fenómeno ante la indigencia de los medios de los que dispone, ante la inseguridad y la indeterminación de estos sus horizontes ontológicos últimos. Su propia carencia desde el punto de vista ontológico es lo que se ofrece a ella, mientras que el fundamento que pretendía asignar a toda manifestación posible en general se le escapa. La puesta de manifiesto de la insuficiencia y de la indeterminación de los presupuestos ontológicos del monismo deja, no obstante, de tener una significación puramente negativa precisamente cuando se comprende esta insuficiencia. La comprensión del origen y del motivo ontológico profundo del fracaso con el que choca la problemática cuando quiere captar en su realidad el ser del fundamento, encierra en ella elementos que pertenecen a una determinación positiva de esta realidad, y tiene ya, como tal, una significación positiva. ¿De qué elementos positivos puede valerse la problemática que ve cómo se le escapa el ser del fundamento? ¿Dónde está la determinación de la realidad cuando ésta no es más que lo indeterminado y lo desconocido? Aquello por lo que esta realidad se le escapa: ahí está por lo menos lo que se vuelve perceptible a la problemática que comprende el motivo de su fracaso. La razón por la que el ser del fundamento se disimula a sus ojos está ahora ahí para ella. *Esta razón está contenida en el fundamento, es el fundamento mismo.*

La razón por la cual el ser del fundamento se escapa a la problemática que comprende este fundamento como la trascendencia, reside en el hecho de que la manifestación de la trascendencia no es obra de la trascendencia misma. Lo que está implicado en este hecho, como una determinación positiva del ser del fundamento, es lo que debe ahora pensarse. ¿Qué significa para una manifestación «no ser obra de la trascendencia»? Para ésta, obrar es abrir un horizonte. La formación fenomenológica del horizonte trascendental del ser en el acto creador de la exterioridad: ésa es la obra de la trascendencia. *No ser obra de la tras-*

lectura. La palabra *revelación*, que no carece en el propio Henry de connotaciones teológicas, reemplaza absolutamente a las palabras *intuición* y *pensamiento*. A lo que tienen en común la intuición y el pensamiento lo denomina en seguida Henry *representación*. La inmanencia de la esencia autónoma es su auto-revelación, al mismo tiempo que la manifestación –más adelante empleará Henry el término *creación*– del horizonte de la trascendencia. Este *al mismo tiempo* es uno de los problemas capitales de la filosofía de Henry (N. del T.).

cendencia significa, pues, para una manifestación, surgir y cumplirse independientemente del movimiento por el que la esencia se lanza y se proyecta hacia delante bajo la forma de un horizonte; surgir, cumplirse y mantenerse independientemente del proceso ontológico de la objetivación, es decir, precisamente en ausencia de toda trascendencia. La manifestación que se produce en ausencia de toda trascendencia es, sin embargo, la manifestación de la trascendencia misma. Que una manifestación, entendida la manifestación de la esencia como trascendencia, se produzca en ausencia de toda trascendencia, quiere decir, por tanto: *el acto originario de la trascendencia se revela independientemente del movimiento por el que él se lanza hacia delante y se proyecta fuera de sí. El acto que se revela independientemente de su propio impulso hacia delante, independientemente del movimiento por el que se proyecta fuera de sí, se revela en sí mismo, de tal manera que este «en sí mismo» significa: sin sobrepasarse, sin salir de sí. Lo que no se sobrepasa, lo que no se lanza fuera de sí sino que permanece en sí mismo sin abandonarse ni salir de sí, es, en su esencia, inmanencia. La inmanencia es el modo originario según el cual se cumple la revelación de la trascendencia misma y, como tal, es la esencia originaria de la revelación*[115].

La comprensión de la imposibilidad en que se halla el pensamiento que se mueve dentro de los presupuestos ontológicos del monismo para dar un contenido a la idea de la estructura formal de la autonomía y determinar en su realidad el ser del fundamento, se nos ha mostrado como una repetición de la problemática de la receptividad. Del mismo modo que la comprensión de la impotencia del pensamiento que se mueve dentro del monismo tiene una significación positiva que se expresa en la puesta de manifiesto de una estructura en la que esta impotencia encuentra su motivo ontológico último, el resultado al que llega, cuando se comprende a sí misma, la problemática que apunta a la esencia de la receptividad no es sólo negativo. Este resultado consiste en *el desdoblamiento del concepto de receptividad*, concepto que recibe dos sentidos muy distintos, según se refiera al horizonte en el que la esencia se objetiva, o concierna, en cambio, al poder originario que despliega este horizonte. Lo que, en efecto, difiere en cada uno de estos dos casos no es sólo la realidad que se trata cada vez de recibir, sino, más esencialmente, el modo de recepción de esta realidad considerado en sí mismo. A decir verdad, la realidad no se diferencia más que en razón de este modo de recepción que la concierne y le conviene. O, para ser más exactos, la realidad, cuando se trata de la realidad ontológica, no es discernible del modo de recepción en el

115. Toda la filosofía de Henry es consecuencia del desarrollo completo de esta afirmación (N. del T.).

cual y por el cual se define. *Precisamente porque el modo según el cual se cumple originariamente su recepción no es el mismo, la trascendencia y el horizonte son realidades ontológicas diferentes*[116]. El modo conforme al cual se cumple la recepción del horizonte es la trascendencia. Porque está constituida por la trascendencia, la receptividad que asegura la recepción del horizonte se encuentra determinada en su naturaleza propia. Y porque esta receptividad está así determinada en su naturaleza y su esencia propias, la realidad que se encuentra recibida por ella está también determinada: es un horizonte[117].

Pero, como ha mostrado la problemática de la receptividad, el modo según el cual se cumple la recepción del horizonte no es el que funda la receptividad de la trascendencia misma. En cuanto que éste *no es* el poder que forma el horizonte en el acto por el que se lanza fuera de sí, no sólo es «diferente» de tal poder, sino que su caracterización es positiva y se expresa como sigue: *en la estructura interna de este modo originario de receptividad no queda comprendida la trascendencia*. Pues lo que se encuentra definido y determinado es la estructura interna de una esencia, si es cierto que en ella la trascendencia no actúa. Una esencia en la que la trascendencia no actúa es una esencia que no se divide, que no se separa de sí, sino que, por el contrario, permanece en sí misma. *La esencia de la receptividad originaria que asegura la recepción de la trascendencia misma es la inmanencia.* La determinación de la esencia originaria de la receptividad, no obstante, es idénticamente la de su contenido. En cuanto que está constituido por la inmanencia, *el modo originario de la receptividad es el acto de alcanzar su contenido sin moverse ni sobrepasarse hacia él, de tal forma que la realidad ontológica constituida por este contenido puro no le es en absoluto trascendente y no se encuentra puesta ante él a la manera de un horizonte.* Que su propio contenido no sea trascendente al poder que asegura su recepción; que la realidad ontológica que alcanza sin sobrepasarse hacia ella no sea, como tal, ni exterior ni ajena a la esencia de la receptividad considerada en el modo originario de su cumplimiento, hace que este contenido aparezca como un «*contenido inmanente*».

El carácter «inmanente» de este contenido tiene, sin embargo, la significación ontológica más rigurosa. Al designar como inmanente el con-

116. Me permito subrayar que aquí se trata al *horizonte* como una *realidad* ontológica; lo que, de paso, fundamenta que Henry considere su postura como adversaria del *monismo*. El punto es importante a la hora de interpretar la posterior filosofía del cristianismo de nuestro autor, que, para muchos, representa un monismo de signo inverso al criticado en este período de formación y primera madurez de su obra (N. del T.).

117. ¿El único horizonte que, como tal, sea posible? Así parece, desde luego, sostenerlo Henry, pese a esta frase (N. del T.).

tenido que pertenece a la esencia de la receptividad considerada en el modo originario de su cumplimiento, no queremos decir sólo que este contenido se le da al poder que es precisamente el de recibirlo. En este sentido demasiado general y que permanece de hecho ontológicamente indeterminado, se emplea la expresión «contenido inmanente» para indicar la propiedad que este último tiene de estar «dado de hecho» y de encontrarse así efectivamente percibido [*aperçu*] y captado por un poder de aprehensión. Se hablará así de un contenido «inmanente a la conciencia», queriendo decir con eso que tal contenido entra de manera efectiva en la esfera de esta conciencia y se encuentra realmente alcanzado por ella. Lo que permanece totalmente indeterminado en el concepto de inmanencia cuando éste, aplicado a un contenido cualquiera, designa el carácter en virtud del cual ese contenido se encuentra efectivamente recibido por la conciencia, es nada menos, sin embargo, que *el modo mismo según el cual se opera esta recepción, es decir, la «conciencia» misma.* Pero la indeterminación ontológica del modo según el cual se opera la recepción de un contenido es idénticamente la indeterminación ontológica de este contenido mismo. Es una única y misma indeterminación, que concierne al acto de aparecer considerado en su forma y en su contenido ontológico puro, es decir, a fin de cuentas, a la esencia misma de la manifestación, esencia que la problemática tenía, no obstante, como tarea elucidar.

O bien, si la indeterminación ontológica del poder que asegura la recepción de un contenido se halla resuelta por la problemática que apunta a la esencia de la manifestación cuando toma conciencia de la tarea que le corresponde, esta determinación no se cumple libremente, sino conforme a presupuestos que impiden cualquier comprensión ontológica rigurosa del carácter «inmanente» de un contenido. Cuando tal carácter no significa simplemente, en efecto, para el contenido que pretende determinar, «ser recibido por la conciencia», es decir, en último término, y de una manera totalmente indeterminada, «aparecer»; cuando el modo según el cual se opera esta recepción se encuentra por fin tomado en consideración y cuando la estructura interna de este modo constituye un problema, se muestra entonces que la comprensión de esta estructura se opera siempre e inevitablemente, sea o no de una manera explícita, a la luz de una filosofía de la trascendencia, de tal manera que el contenido recibido por la conciencia, y como tal «efectivamente dado», reviste la significación de ser tal *en cuanto que la conciencia lo alcanza en el acto por el cual se trasciende hacia él. La inmanencia recibe paradójicamente el sentido de la objetividad.*

La designación de un contenido como inmanente ¿no determina éste, sin embargo, de una forma más precisa, oponiéndolo, por ejemplo, al

contenido «trascendente» de la conciencia? Si semejante oposición tiene un sentido, si verdaderamente procede instaurar una distinción en el curso de nuestra experiencia entre los contenidos que le pertenecen como contenidos inmanentes y los que todavía son sólo trascendentes respecto de ella, lo que debe entonces y cada una de las veces ser diferente ¿no es el modo mismo según el cual estos contenidos son recibidos por la conciencia en la experiencia que hace de ellos? Y si la inmanencia designa precisamente el modo según el cual se opera la recepción de un contenido cuando reviste esta calificación de ser inmanente, ¿no debe ella, por consiguiente, estar determinada como tal y constituir entonces la esencia particular de un modo específico de receptividad? A decir verdad, en cuanto la problemática se plantea las preguntas más sencillas, y siempre que éstas tengan una significación ontológica rigurosa, las evidencias surgen ante ella. La distinción efectuada en la fenomenología husserliana entre los contenidos inmanentes y los contenidos trascendentes de la experiencia es inesencial, porque precisamente la esencia de estos contenidos es la misma: *el poder ontológico que los hace últimamente posibles asegurando su recepción es en todos los casos la trascendencia*[118]. Trascendente a la conciencia aparece, en efecto, el contenido designado primitivamente de una manera impropia como inmanente, desde el momento en que la problemática ya no se limita a constatar el carácter en virtud del cual ese contenido pertenece como dato a la experiencia real de la conciencia, sino que, en cambio, se pregunta por la condición de posibilidad de este dato, es decir, por el poder ontológico que asegura originariamente su recepción. Por consiguiente, el contenido, inmanente a la conciencia en cuanto que entra en la esfera de su experiencia efectiva, en cuanto que es precisamente un contenido de esta conciencia, aparece, por el contrario, como trascendente, si es cierto que lo que le permite entrar en la esfera de esta experiencia efectiva no es sino el poder ontológico que lo proyecta al primer plano de luz donde le está permitido manifestarse –no es, pues, sino la trascendencia misma.

¿Dónde se encuentra, entonces, el principio de una distinción entre contenidos inmanentes y contenidos trascendentes, si no reside en la esencia que asegura su recepción, si tal distinción *no tiene fundamento desde el punto de vista ontológico*? Los contenidos se dice que son inmanentes o trascendentes en el curso de la experiencia según estén simplemente mentados sin estar dados (como, por ejemplo, las caras de un cubo que yo no veo) o, por el contrario, estén dados y la concien-

118. La fenomenología de Husserl queda, pues, según Henry, sobre todo del mismo lado, el *monismo*, que la filosofía del ser, la filosofía de la existencia y las filosofías de la conciencia –incluido el idealismo alemán– (N. del T.).

cia los alcance en persona en el acto por el que se orienta hacia ellos para captarlos[119]. Encuentre o no su cumplimiento intuitivo adecuado, este acto de «orientación hacia» es la condición ontológica de los contenidos tanto «inmanentes» como trascendentes y, como tal, su esencia común. Debido a que encuentran la condición de su posibilidad en el acto de orientación de la conciencia, es decir, en la trascendencia, estos contenidos pertenecen a un único y mismo medio: al medio ontológico trascendente del horizonte. La distinción entre contenidos inmanentes y contenidos trascendentes *es una distinción interior a este medio, al que ella no permite oponer otro medio ontológico, otra dimensión de existencia y de revelación*. Que tal distinción sea inesencial se ve en el hecho de que los contenidos que separa pueden de hecho intercambiarse: cabe que un contenido trascendente se vuelva inmanente y viceversa. *El carácter en virtud del cual un contenido se dice que es inmanente es, por tanto, contingente en relación con este contenido*, ya que él también es capaz de revestir el carácter opuesto, el carácter de trascendencia. Esta contingencia de los caracteres encuentra desde luego su razón en la esencia: la finitud inherente al horizonte de la trascendencia es la que quiere que los diversos contenidos susceptibles de aparecer en él no puedan hacerlo más que sucesivamente, de manera que una manifestación efectiva cumpliéndose en un modo de presentación originaria constituye necesariamente, respecto de cada uno de estos contenidos, una determinación pasajera y, como tal, contingente[120].

¿De qué contenidos se trata, no obstante, cuando la inmanencia y la trascendencia son para ellos determinaciones contingentes? En este caso se trata manifiestamente de contenidos susceptibles de aparecer «dentro del horizonte de la trascendencia», es decir, de *contenidos ónticos*. La distinción entre contenidos inmanentes y trascendentes, en el sentido de contenidos ónticos realmente dados o simplemente mentados, no sólo es inesencial, sino que se muestra de hecho profundamente inadecuada en relación con una problemática cuyo objetivo es la determinación de la esencia de la manifestación y de *su contenido ontológico puro*. Ahora bien, si el modo particular según el cual se da un contenido óntico es contingente respecto a él y, como tal, variable, *es una ley de la esencia que el contenido que le pertenece como propio no sea contingente, sino que, por el contrario, esté rigurosamente determinado por ella.* Porque encuentra su origen en la esencia de la trascendencia, el contenido onto-

119. La distinción husserliana de la inmanencia y la trascendencia de los contenidos de experiencia reviste otros aspectos cuyo análisis, que no ha podido ocupar un lugar aquí, confirmaría las tesis generales defendidas en esta obra.

120. Este importantísimo párrafo apunta a que es en la misma *conciencia interna del tiempo*, tal como Husserl la describe, donde intenta hacer mella la crítica de Henry (N. del T.).

lógico puro de esta esencia está, como hemos visto, radicalmente determinado por ella; la trascendencia, *el hecho de ser trascendente*, designa el modo de ser esencial o, más exactamente, la esencia de este contenido. *Ser inmanente, de la misma manera, para un contenido ontológico puro, es hallarse radicalmente determinado en su ser por un modo específico de aparición y de revelación: por la esencia originaria de la revelación en cuanto que ésta reside en la inmanencia.*

¿En qué consiste la determinación de un contenido inmanente por la esencia originaria de la revelación? *Evidentemente, en el modo según el cual esta revelación se cumple.* Sobre el trasfondo de su determinación ontológica radical por la esencia de la inmanencia, es decir, por un modo originario de receptividad que se halla en posesión de su contenido sin moverse ni sobrepasarse hacia él, este contenido ha sido comprendido en su estructura ontológica como lo que se ofrece sin pro-ponerse a la manera de un horizonte: como lo que se revela de otro modo que bajo la forma de un fuera y sin volverse tal. Semejante comprensión basta para descartar como radicalmente impropia la subsunción bajo el concepto de inmanencia de todo contenido realmente dado a la conciencia, cuando estar dado significa ofrecerse como contenido trascendente, es decir, en y por la mediación de un horizonte. Tal subsunción no es impropia solamente en cuanto que hace que el pensamiento, olvidando su propósito ontológico primero, vuelva a la consideración de los contenidos ónticos y de sus caracteres variables, sino, más profunda y gravemente, porque *en el plano ontológico mismo* da como perteneciente a la esencia de una estructura ontológica fundamental lo que se encuentra por principio excluido de ella. Dar una significación ontológica rigurosa al concepto de inmanencia es, en cambio, comprender la estructura interna de la esencia que él mienta como definida por esta exclusión fuera de ella de toda trascendencia. Si no da esta significación al concepto de inmanencia, la problemática se extravía completamente y se impide a sí misma definitivamente captar en su naturaleza propia aquello que constituye la posibilidad más última de la esencia a la que apunta.

Pero la definición de la estructura interna de la inmanencia mediante la exclusión fuera de ella de toda trascendencia no tiene sólo como efecto hacer decididamente imposible la designación como «inmanente» de todo contenido ontológicamente trascendente, ya se trate de un contenido óntico o del contenido ontológico puro constituido por el horizonte mismo; en ella se encuentra la determinación positiva de la esencia de un contenido inmanente entendido en un sentido ontológico estricto. Tal determinación exige, en primer lugar, que se recuerde precisamente el carácter ontológico de ese contenido, pues es del contenido que pertenece en exclusiva al poder ontológico que asegura su recepción del que

la problemática ha mostrado que se encuentra radicalmente determinado en su ser por la esencia que lo recibe. Pertenecer a la esencia significa entrar como elemento constitutivo en la estructura interna de ésta. ¿Cómo entra un contenido ontológico puro en la estructura interna de la esencia? Depende de la naturaleza de esta esencia, es decir, precisamente de su estructura interna. En cuanto que la trascendencia está excluida de la estructura interna de la esencia de la inmanencia, el contenido ontológico propio de ésta no le es exterior: *la esencia de la inmanencia no está separada de su contenido*. No estar separada de su contenido significa, para la esencia de la inmanencia, no tener este contenido ante ella, no recibirlo como algo distinto en el medio de la alteridad, como algo diferente. ¿Dónde reside la realidad de un contenido ontológico puro que no es exterior a la esencia a la que pertenece? *¿En qué consiste la realidad ontológica de este contenido, si no está separada ni es diferente de la realidad ontológica de la esencia misma? El contenido ontológico puro de la esencia de la inmanencia está constituido por ella*. Dar una significación ontológica rigurosa al concepto de contenido inmanente es comprender este contenido en su identidad ontológica con la esencia que lo recibe; es comprenderlo como esta esencia misma. La realidad ontológica de un contenido inmanente a la esencia es idénticamente la realidad ontológica de la esencia misma.

El concepto de inmanencia interviene en la problemática que pretende captar la esencia originaria de la receptividad: designa el modo según el cual se cumple la recepción de un contenido, más precisamente, la estructura interna de la posibilidad de una recepción originaria en general. En cuanto que la esencia originaria de la receptividad se encuentra definida en su estructura interna por la inmanencia, es manifiesto que ella misma constituye el contenido puro que recibe. *Lo que recibe la esencia originaria de la receptividad es ella misma.*

Recibir un contenido es estar afectado por él. En cuanto que el contenido que la esencia originaria de la receptividad recibe está constituido por ella, también por ella está afectada esta esencia cuando recibe el contenido que le pertenece –cuando se recibe a sí misma. Estar afectado por sí, afectarse a sí mismo, es constituirse como autoafección. *La autoafección es la estructura constitutiva de la esencia originaria de la receptividad.*

Al pensamiento que piensa la autoafección como constituyendo la estructura de la esencia originaria de la receptividad se le presenta inevitablemente esta cuestión: la autoafección ¿no designa, en cambio, el modo según el cual la esencia se afecta conforme a los presupuestos ontológicos del monismo? ¿No ha sido comprendida como el proceso ontológico por el que la esencia se objeta y se pro-pone a sí misma bajo

la forma de un horizonte? *Pro-ponerse a sí mismo bajo la forma de un horizonte ¿no es precisamente la manera en que la esencia se afecta a sí misma y, como tal, la esencia de la autoafección?* La autoafección del tiempo en el esquematismo ¿no manifiesta en ella esta estructura ontológica última como constituyendo la posibilidad misma de una autoafección en general? Si el tiempo originario de la afección de sí se afecta, en efecto, por la mediación del horizonte del tiempo puro en que se proyecta en la unidad tridimensional de la sucesión, ¿no es porque esta afección por la mediación de un horizonte es la única forma que tiene la esencia de afectarse a sí misma, es decir, de manifestarse?

¿O es que la evidencia que surge ante la problemática que se enfrenta a esta cuestión no define claramente la tarea que ahora le corresponde, si quiere mantener y preservar en su pureza la esencia originaria que acaba de sacar a la luz en su progreso: aclarar y por eso mismo disipar la ambigüedad fundamental del concepto de autoafección?

§ 31. *La ambigüedad fundamental del concepto de la autoafección. Autoafección y afección por sí*

Desde el momento en que, dándose como tarea captar las condiciones susceptibles de volver activa la esencia de la manifestación, la problemática se ha esforzado por pensar la primera de estas condiciones como la manifestación de la esencia, esta manifestación se ha entendido, de hecho, no como una manifestación pura y simple, sino de una manera determinada: como *la manifestación de la esencia a sí misma.* El aparecer del acto de aparecer lo ha interpretado la problemática, espontáneamente, como un aparecerse del aparecer. Lo que surge en esta interpretación espontánea es una comprensión ontológica adecuada de lo que constituye la posibilidad que tiene la esencia de manifestarse. *La posibilidad ontológica de la manifestación de la esencia reside en la retro-referencia de la esencia a sí misma.* Esta retro-referencia, que designa el reenvío a sí misma de la esencia, significa, más exactamente, que es a ella misma a quien la esencia se manifiesta, y que sólo porque se manifiesta a sí misma puede la esencia ser lo que es: una esencia activa, una esencia que se manifiesta. El aparecer del acto de aparecer, es decir, de la esencia, encuentra así su condición en el hecho de que tal acto no aparece simplemente, sino que debe además ser comprendido como lo que se aparece a sí mismo. El aparecer del acto de aparecer no constituye, sin embargo, respecto de éste, una mera propiedad contingente y de algún modo sobreañadida. Que el acto de aparecer aparezca es, por el contrario, lo que hace de él lo que es: el aparecer mismo y como tal. Porque el aparecer del acto de aparecer encuentra su condi-

ción en el aparecerse a sí mismo de este acto, es en esta relación consigo, es en el hecho de aparecerse de este modo a sí mismo, donde reside lo que hace en última instancia posible este acto considerado en y por sí mismo. *La retro-referencia del acto de aparecer a sí mismo es lo que determina este acto en su esencia.*

La intervención del concepto de la autoafección en la problemática que apunta a la esencia de la manifestación deja de mostrarse contingente cuando la reflexión continúa preguntándose por las condiciones que hacen posible esta esencia, es decir, que la determinan. Si la primera de estas condiciones, la manifestación de la esencia, encuentra a su vez su posibilidad en el remitir a sí mismo del acto de aparecer, es que el concepto de la autoafección no es ni formal ni vacío, sino que, por el contrario, se da como contenido suyo aquello que asegura la posibilidad última y extrema de tal manifestación. *La autoafección designa la retro-referencia a sí misma de la esencia de la manifestación, es decir, esta esencia misma captada en lo que constituye la posibilidad ontológica de su propia manifestación.* La esencia se afecta a sí misma porque sólo es activa si se manifiesta, y sólo se manifiesta si su propia manifestación no está perdida para ella sino, por el contrario, recogida en ella y por ella, de manera que, recogida por la esencia y retenida en ella, se manifiesta a ella y alcanza así la efectividad de su condición fenoménica: la esencia se afecta porque se manifiesta a sí misma. *O más bien, la esencia sólo se manifiesta a sí misma; sólo se manifiesta porque es susceptible de afectarse a sí misma.* En la propiedad que tiene la esencia de retomarse sin dejarse llevar al desvalimiento en el que se vería entregada a la noche de la no-fenomenalidad; en su capacidad de contenerse fuera de este desvalimiento y mantenerse, en cambio, junto a sí, reside precisamente la posibilidad que tiene de, permaneciendo junto a sí, manifestarse a sí misma, de *ser para sí*; la posibilidad que tiene la esencia de la manifestación de manifestarse efectivamente. Porque la posibilidad que tiene la esencia de manifestarse a sí misma reside en su capacidad de recibirse a sí misma, de retenerse y mantenerse junto a sí, la manifestación de la esencia de la manifestación encuentra la condición de su efectividad en el proceso ontológico por el que la esencia es susceptible de afectarse a sí misma, es decir, en la autoafección. La manifestación de la esencia de la manifestación se ha pensado, sin embargo, como la condición que hace efectiva la esencia misma permitiéndole ser lo que es: el acto mismo de aparecer en cuanto que aparece. *La autoafección determina la esencia de la manifestación como aquello que la hace posible.*

Cuanto más profunda y evidente se muestra la obra de la autoafección en cuanto que hace posible la manifestación de la esencia y, con ello, la esencia de la manifestación, tanto más urgente también y más necesa-

ria es para la problemática la tarea de aclarar y captar en su naturaleza propia la estructura ontológica interna de la autoafección misma. Pues si esta estructura está constituida por la relación consigo de la esencia, relación en la que ésta encuentra la condición de su manifestación, no se dice nada más de tal estructura mientras la relación de la esencia consigo misma no se elucida ni capta en su posibilidad intrínseca. Determinado en cuanto que tiene como contenido la necesidad ontológica en virtud de la cual la esencia entra en relación consigo en el devenir fenoménico efectivo en el que se realiza, el concepto de la autoafección aparece de hecho indeterminado, y permanece como tal en una profunda oscuridad ontológica, mientras la problemática no ha resuelto la naturaleza del poder que permite a la esencia entrar de este modo en relación consigo, es decir, manifestarse. Por tanto, de lo que ahora se trata es de la naturaleza del poder que permite a la esencia afectarse a sí misma; la estructura interna de la autoafección es lo que debe elucidar la problemática si ésta quiere entrar en posesión de lo que constituye la posibilidad última de toda manifestación, es decir, del objeto de su investigación.

Sin embargo, en el momento mismo en que, queriendo sacar de su indeterminación al poder ontológico que hace posible la manifestación de la esencia, la problemática se pregunta por la naturaleza de este poder, es decir, por la estructura interna de la autoafección, se da cuenta de que se halla en posesión de los elementos que le permiten definir esta estructura de una manera rigurosa. *La posibilidad que tiene la esencia de afectarse a sí misma es idénticamente la de recibirse.* La autoafección designa la esencia de la receptividad en cuanto que esta receptividad es obra de la esencia y, al mismo tiempo, la concierne. En cuanto que la receptividad es obra de la esencia, es decir, en cuanto que ésta es lo que recibe, la esencia está afectada. En cuanto que la receptividad concierne a la esencia, es decir, en cuanto que ésta constituye el contenido ontológico que resulta ser recibido, la esencia está afectada por ella misma. La autoafección es la estructura interna de la esencia, cuya propiedad es recibirse a sí misma. La comprensión ontológica de la estructura de la autoafección depende visiblemente del vínculo que une la esencia y su contenido cuando este contenido está constituido por ella. La naturaleza de este vínculo, es decir, la manera en que la esencia recibe su contenido –ese contenido que está constituido por ella–, es precisamente lo que se encuentra elucidado por la problemática de la receptividad. Tal elucidación coloca a la problemática frente a la situación siguiente:

Lo que funda la posibilidad que tiene la esencia de la manifestación de recibirse a sí misma, es decir, de manifestarse a sí misma; la posibilidad que tiene la esencia de la manifestación de manifestarse, se entendió al principio como el proceso ontológico por el que esta esen-

cia se objetiva y se pro-pone a sí misma bajo la forma de un horizonte. El horizonte constituye así el contenido ontológico puro que la esencia recibe. No obstante, el resultado más importante de la problemática de la receptividad ha sido mostrar que el poder ontológico que asegura la recepción del horizonte y tiene a éste como contenido constituye él mismo, en cuanto tal, en cuanto elemento ontológico puro, un contenido. *La trascendencia es recibida.* El progreso decisivo de la problemática de la receptividad se opera cuando ésta se representa a la luz de qué presuposiciones implícitas había sido interpretado siempre (también, al principio, por ella) el problema de la receptividad como el de la recepción de un contenido exterior. Tales presuposiciones rigen la comprensión espontánea y pre-crítica de la esencia de la manifestación como representación. Porque la representación pro-yecta esencialmente ante ella lo que ella se representa, es por lo que se plantea el problema de saber cómo puede recibir el contenido así proyectado. La interpretación ontológica de la esencia de la receptividad como consistiendo en la posibilidad de la recepción de un contenido exterior encuentra, pues, su origen en el horizonte constituido por los presupuestos ontológicos del monismo, es decir, esencialmente en la comprensión de la esencia de la manifestación como representación. El resultado más inmediato y más evidente de semejante interpretación fue hacer inaccesible al pensamiento filosófico *la idea misma de una recepción que no fuera por esencia la recepción de un contenido exterior y, como tal, ajeno al poder que lo recibe.*

La incapacidad de elevarse a la idea de una recepción que no fuera por principio la de un contenido exterior al poder que la hace posible ¿es verdaderamente obra, sin embargo, del pensamiento que se mueve dentro del horizonte del monismo y puede serle imputada legítimamente, si el contenido ontológico puro que se representa la esencia de la manifestación está constituido por esta esencia misma? Solamente al pensamiento que piensa la receptividad como consistiendo en general en la recepción de un contenido óntico puede hacérsele el reproche de que no se eleva a la concepción de una esencia que se caracteriza por recibirse *a ella misma*. Desde el momento en que la problemática de la receptividad es capaz, por el contrario, de comprenderse en su significación ontológica propia; desde el momento en que el contenido cuya recepción se trata de fundar se interpreta, ya no como un ente, sino como el elemento ontológico puro que permite a éste aparecer, está claro que es la esencia misma la que constituye el contenido que ella recibe. ¿Con qué derecho puede calificarse tal contenido de «exterior» a la esencia si no es, de hecho, más que ésta? La problemática que comprende el contenido ontológico puro en el que la esencia se proyecta para represen-

tarse a sí misma como constituido, por consiguiente, por esta esencia misma, resulta así estar en posesión de la idea de una receptividad cuyo contenido no le es en absoluto ajeno.

Pero ¿cómo puede la esencia de la manifestación recibir este contenido ontológico que no es diferente de ella? ¿Cómo se lo representa ella no como una realidad ajena, sino como esta realidad que es ella misma? Precisamente porque recibir ese contenido constituido por ella misma significa para la esencia representárselo; porque la representación es el acto ontológico que pone su contenido ante sí, la recepción de la esencia por sí misma en la representación es todavía la representación de un contenido exterior, *una recepción que se opera en y por la exterioridad.* Lo que surge entonces con evidencia ante la problemática es la ambigüedad misma del concepto de «contenido exterior». El contenido representado por la esencia no es ciertamente exterior a ella en el sentido de que no es diferente de ella. Este carácter del contenido de no ser diferente de la esencia es idénticamente *su carácter ontológico puro.* Tal carácter encuentra su origen en el hecho de que el contenido al que califica entra en la estructura unitaria de la esencia, es decir, en el proceso ontológico de la objetivación considerado en su conjunto. Porque es la esencia misma la que se objetiva en el contenido ontológico puro que ella se representa, tal contenido le pertenece; y lo hace en un doble sentido: como elemento mismo del proceso que la constituye, y porque este elemento, interior a la esencia, es su propia representación. Pero si el contenido ontológico puro que la esencia se representa le pertenece de suerte que no le es ajeno, *el modo de esta pertenencia* es lo que debe ser determinado desde el punto de vista ontológico. *La exterioridad designa precisamente el carácter ontológico de esta pertenencia, es decir, el modo conforme al cual se cumple la recepción por la esencia de este contenido puro que es ella misma.* Dar una significación ontológica rigurosa al concepto de un contenido exterior, es extenderlo a toda realidad representada en general y, en primer lugar, a la realidad ontológica de la esencia misma en cuanto que ella se proyecta bajo la forma de un horizonte en el medio puro de la exterioridad. Precisamente porque está constituido por este horizonte, es decir, por un medio de exterioridad pura, el contenido ontológico que se representa la esencia en el acto por el que se objetiva en él, es un contenido exterior, *y lo es en un sentido radical, conforme al cual la exterioridad que lo califica no es una propiedad sobreañadida sino que determina, por el contrario, a este contenido mismo en su realidad ontológica propia.* Por tanto, a lo que apunta la problemática que se mueve dentro de las presuposiciones del monismo, cuando pretende estar en posesión de un modo de receptividad cuyo contenido no es exterior a él, es, pues, simplemente al carácter ontológicamente puro

de ese contenido: al hecho de que éste no está constituido más que por la esencia y, como tal, le es idéntico. Sin embargo, en el medio ontológico de la exterioridad es donde este contenido es lo que es: un contenido que se manifiesta a la esencia y que se le muestra. Que este contenido sea la esencia misma no cambia en nada *el modo de manifestación que lo determina esencialmente como un contenido «exterior»*. La esencia se manifiesta a sí misma bajo la forma de un horizonte. La identidad de la esencia y su contenido es una identidad en la diferencia, si el medio de la exterioridad es también el de una alteridad radical. Si la esencia es la que se manifiesta a sí misma, se manifiesta, no obstante, como distinta de ella misma, como eso mismo que es lo otro[121].

Aquí, sin embargo, lo que parece ponerse en tela de juicio son los fundamentos mismos de una ontología fenomenológica. La posibilidad de la edificación de una ontología fenomenológica se basa, en efecto, en *la identidad de la realidad ontológica y la apariencia como tal.* ¿En qué se convierte esta identidad si la manifestación de un contenido radicalmente otro respecto de la esencia se interpreta, no obstante, como la manifestación de la esencia misma? Que sea la esencia misma la que se manifiesta en el horizonte de la alteridad, es un presupuesto vacía si el aspecto de este horizonte es precisamente el único elemento fenomenológico del que dispone la problemática. ¿En qué se basa ésta para sobrepasar la experiencia que se le da, hacia la afirmación metafísica según la cual tal apariencia es la de la esencia misma? ¿O es que esta afirmación no tiene de hecho ningún carácter metafísico y quiere simplemente identificar la esencia con la apariencia fenomenológica de la que dispone: con la apariencia del horizonte como tal? En el contenido fenomenológico de esta apariencia, sin embargo, hay un carácter de alteridad del que la problemática ya no puede dar cuenta, si la esencia se identifica verdaderamente con ese contenido. Que no se identifica con él es, por el contrario, lo que ha mostrado todo el contexto de la problemática. ¿Cómo, sin embargo, un contenido ontológico puro puede no ser idéntico a la esencia? ¿No es la esencia misma la que se objetiva bajo la forma del horizonte que ella se propone y en el que se proyecta para manifestarse a sí misma?

¿O no es el momento de que la problemática se atenga de una forma más rigurosa a sus propios resultados? *Pues el horizonte trascendental del ser no es la esencia, sino el producto de su imaginación.* En su acto imaginativo, sin embargo, es decir, en cuanto intuición creadora, la

121. La alteridad radical acaba de ser fundada en la identidad, al menos si entendemos por alteridad radical la que separa *dos modos ontológicos*, no dos entes, ni tampoco el ser y el ente (N. del T.).

esencia es incapaz de producir algo distinto de la nada (*néant*): lo que crea no es nada óntico. *Lejos de implicar su identidad ontológica con la esencia, el carácter ontológicamente puro del horizonte se limita a designarlo como lo que se encuentra creado por ella.* En este vínculo de creación, lo creado no se confunde con lo que lo crea. El contenido ontológico puro de la esencia de la representación encuentra en ella un origen con el que no se solapa. Que el contenido puro que ella se representa no se solape o coincida con la esencia misma, hace más evidente la ambigüedad de la afirmación según la cual «la esencia se manifiesta a sí misma bajo la forma de un horizonte». Lo que se manifiesta bajo la forma del horizonte trascendental del ser es la forma fenomenológica de este horizonte mismo; no es la esencia. O bien, si el horizonte manifiesta la esencia, lo hace en un sentido totalmente distinto: en el sentido en que manifestar significa ser la apariencia de algo, pero de manera que lo que se manifiesta en esta apariencia no es la cosa de la que ella es apariencia, sino algo que se limita a remitir a esta cosa como a aquello que no se muestra en el contenido fenomenológico efectivo de la apariencia misma. En este sentido, manifestar significa tanto como ocultar, más precisamente, indicar algo como diferente en su esencia de la apariencia que lo indica. Ésta es una «mera apariencia», no la esencia misma que se oculta «bajo» ella. En la expresión «la esencia se manifiesta a sí misma bajo la forma de un horizonte», la forma del horizonte es la «mera apariencia» «bajo» la que la esencia se oculta. De este modo, la afirmación según la cual la esencia se manifiesta en el horizonte que ella se opone recupera inevitablemente su significación metafísica, conforme a la cual la realidad trasgrede la apariencia en la que se suponía que se manifestaba. Correlativa de esta significación metafísica y de la oposición que instituye entre la apariencia y la realidad, es la afirmación del carácter inadecuado de toda apariencia como tal. La significación «crítica» de esta afirmación que resalta a lo largo de toda la filosofía clásica atestigua sólo la impotencia de ésta para edificar una fenomenología del fundamento, es decir, de la esencia misma. De la manifestación de la esencia bajo la forma de un horizonte es de la que conviene, a decir verdad, afirmar su carácter inadecuado; sólo de la forma del horizonte, es decir, de la forma de toda manifestación efectiva tal como se la comprende dentro del horizonte del monismo, se puede decir con Fichte que «la forma siempre nos vela la esencia».

Esta última proposición es todavía incorrecta. La disociación entre la apariencia y la realidad testimonia siempre una confusión. La forma del horizonte no puede ser entendida como «velando» la esencia más que en la medida en que se hace el presupuesto de que es precisamente la esencia misma la que se manifiesta bajo la forma de este horizonte.

El contenido fenomenológico efectivo del horizonte es, pues, la esencia misma bajo una cierta forma. Ésta, simplemente, es «inadecuada». Con el presupuesto de la identidad ontológica entre la esencia y el contenido fenomenológico puro del horizonte en el que ella se objeta, la relación de la esencia con este contenido se comprende mal. La comprensión ontológica rigurosa de esta relación exige que la problemática permanezca fiel a sus presuposiciones fenomenológicas fundamentales y se atenga, por consiguiente, de una manera estricta, a lo que aparece. Lo que aparece «bajo la forma del horizonte» es el contenido fenomenológico de este horizonte mismo y nada más: en él la esencia que lo crea no se muestra[122]. Porque la esencia no se muestra en el contenido fenomenológico del horizonte, no se puede decir de éste que él *es*, no obstante, la esencia misma «bajo cierta forma». *Pues la realidad ontológica no es disociable de la forma en la que se muestra, siendo ella misma esta forma como tal.* La realidad ontológica del horizonte trascendental del ser es idénticamente el contenido fenomenológico de este horizonte, igual que *la realidad ontológica de la esencia es el contenido fenomenológico puro en el que se muestra ella misma en cuanto tal.*

La disociación ontológica de la esencia y el contenido puro que ella se opone en la representación conduce a la problemática ante esta evidencia: *al recibir el contenido ontológico puro que ella se representa, la esencia no se recibe a sí misma.* La posibilidad de recibirse a sí misma, sin embargo, ha sido pensada como constituyendo para la esencia la posibilidad de manifestarse a sí misma, la posibilidad de ser lo que es, la esencia de la manifestación. Esta posibilidad de la esencia de ser lo que es, no está constituida, por tanto, por el acto en el que recibe el contenido puro que ella se representa, es decir, el horizonte que proyecta. *La posibilidad ontológica interna de la esencia de la manifestación no reside en la representación.* La comprensión de la estructura interna de la esencia de la manifestación tal como aparece dentro de la problemática de la receptividad, es decir, la comprensión de esta estructura como constituida últimamente por la posibilidad que tiene la esencia de recibirse a sí misma, pone al descubierto la insuficiencia radical de los presupuestos ontológicos del monismo: la imposibilidad decisiva para el pensamiento filosófico de seguir interpretando la esencia de la manifestación a partir de la de la representación. Pero el resultado de la problemática de la receptividad no es sólo negativo. *La posibilidad que tiene la esencia de*

122. Se habrá observado que la palabra *creación* se destina a expresar la relación entre la *esencia* y el *horizonte trascendental del ser*. *Creación* es, pues, lo mismo que *representación*. No se aclara (todavía) la relación entre la creación representativa y los entes representados. La creación lo es del *horizonte*, no de los entes que se manifiestan dentro de él y gracias a él –pero el horizonte no es tampoco el acto de representarlos– (N. del T.).

recibirse a sí misma reside en la esencia originaria de la receptividad, en la esencia de una receptividad cuya característica es recibirse a sí misma. Pues el horizonte del ser no es lo que la esencia recibe en su obra originaria. Desde luego, el horizonte es recibido y la esencia es la que cumple esta recepción. Precisamente, la receptividad originaria es la receptividad que recibe a la esencia misma en tanto que ésta asegura la recepción del horizonte. Hay, pues, conforme a los resultados de la problemática, *dos receptividades*: 1.° *la receptividad que recibe el horizonte;* 2.° *la receptividad que se recibe a sí misma. La primera es una receptividad en la representación; la segunda, una receptividad en la inmanencia.* Una y otra son obra de la esencia. El desdoblamiento del concepto de receptividad, tal como se opera dentro de la problemática que la considera, nos autoriza por consiguiente a decir que la esencia tiene dos maneras de recibir, dos modos específicos de receptividad. Conforme al primero de estos modos, al que se cumple en la representación, la receptividad es la representación misma: el acto de poner delante de sí y de este modo de pro-ponerse un contenido que encuentra su origen ontológico exclusivamente en esta proyección y se solapa o coincide, por tanto, con la exterioridad como tal. Conforme al segundo de estos modos, al que se cumple en la inmanencia, la receptividad es el poder de recibirse a sí misma. *Recibir en el primer sentido significa crear el contenido que se recibe, de manera que la creación de este contenido sea idénticamente su recepción. Recibir en el segundo sentido significa ya no crear el contenido que se recibe, sino ser este contenido, de manera que éste no sea nada exterior al ser que lo recibe. De manera asimismo que el ser que recibe este contenido que no le es exterior sino idéntico, ya no sea libre respecto a él, sino que lo reciba, por el contrario, pasivamente, como algo que no depende de él y que él no ha creado, como algo increado que es él mismo*[123].

Con el desdoblamiento del concepto de receptividad, la problemática aclara de la manera siguiente la relación que existe entre la forma de esta receptividad y su contenido. Cuando se trata de la receptividad de la representación, forma y contenido son diferentes. La forma reside en la esencia, es idénticamente ésta en la realidad del acto imaginativo por el que ella traza un horizonte. El horizonte mismo es un producto puramente imaginario; su realidad ontológica no es la de la esencia, no es la

123. De modo que la actividad creadora de la esencia es estrictamente simultánea con su pasividad absoluta respecto de sí misma. Y no se debe dejar a un lado las resonancias teológicas que estas descripciones contienen. En especial, conviene notar bien cómo esta duplicidad no lo es de la *realidad*. La realidad es una, aunque la manifestación sea doble. La esencia de la manifestación es también una. No hay otra alternativa que declarar irreal a lo creado, como se hace inmediatamente (N. del T.).

realidad. Lo que crea la esencia es solamente una imagen. *El horizonte trascendental del ser define el medio ontológico de la irrealidad.* Porque una es la esencia y el otro es su producto imaginario, *la forma y el contenido de la receptividad que reside en la representación difieren, desde el punto de vista ontológico, como la realidad y la irrealidad.* Por el contrario, es su propia realidad, no el simple producto de su imaginación, lo que la esencia recibe en su modo originario de receptividad. Porque está constituido por la esencia misma, el contenido de la receptividad en el modo originario de su cumplimiento es idéntico a su forma. *Iluminar la esencia originaria de la receptividad es lo único que permite a la problemática encontrarse en presencia de una receptividad cuya forma y cuyo contenido sean ontológicamente idénticos.* La identidad ontológica de la forma y el contenido de la receptividad define la estructura de una esencia cuya característica es recibirse a sí misma. Porque tal identidad se realiza sólo en la forma originaria de la receptividad, ésta es la única que asegura la posibilidad que tiene la esencia de recibirse a sí misma: *ella constituye la estructura ontológica de la esencia en cuanto recepción originaria de sí.* Si bien el desdoblamiento de su concepto ha mostrado que la receptividad tiene dos modos de cumplimiento definidos y distintos, aquel de los modos donde se realiza la identidad ontológica entre la forma y el contenido de esta receptividad está determinado. *La esencia tiene dos maneras de recibir, pero sólo tiene una de recibirse a sí misma.* La dualidad de los poderes que aseguran en la esencia la posibilidad de una receptividad en general no puede enmascarar por más tiempo a los ojos de la problemática la unicidad del modo de receptividad que permite a la esencia recibirse a sí misma, *la única dimensión ontológica de acercamiento y captación de la realidad originaria de la esencia, o sea, del ser mismo.*

La posibilidad que tiene la esencia de recibirse a sí misma es la de afectarse, es la autoafección. De la posibilidad de afectarse a sí misma hemos mostrado que es para la esencia idéntica a la de manifestarse a sí misma, es decir, a la de ser lo que es: la esencia de la manifestación. Pero esta posibilidad última, cuya elucidación constituye la tarea final de la problemática, seguía estando indeterminada: la autoafección no era sino un mero presupuesto mientras no había sido previamente captada en lo que constituye a su vez su posibilidad propia, es decir, en su esencia. Ahora se ha determinado ésta: *la posibilidad de la autoafección reside en la esencia originaria de la receptividad, es decir, en la inmanencia.*

La determinación ontológica de lo que constituye la posibilidad de la autoafección elimina la ambigüedad que pesa sobre el concepto de ésta. Eliminar tal ambigüedad es para la problemática rechazar la significa-

ción que está tentada de concederle de primeras. Al desdoblamiento del concepto de receptividad corresponde, en efecto, un desdoblamiento del concepto de afección. Mientras la receptividad consiste en el proceso ontológico de la objetivación y recibir significa pro-ponerse el contenido ontológico puro de un horizonte, la esencia está afectada en primer lugar por éste. «Afectar puramente al acto de objetivación, decía Heidegger, en cuanto éste es orientación pura hacia... quiere decir que se le suscita alguna oposición»[124]. No obstante, antes de recibir el contenido puro que él se opone y que le afecta, lo que, conforme al modo originario de la receptividad, recibe el acto de objetivación es a sí mismo; por lo que es afectado en primer lugar es por él mismo. *Más originario que el estar afectada la trascendencia por el horizonte, es el estar afectada por ella misma.* El carácter originario de la afección de la trascendencia por ella misma tiene, en lo que concierne a la apertura proyectante del horizonte, la significación siguiente: en el acto originario por el que proyecta el horizonte que ella se suscita a sí misma y por el cual se afecta, *la trascendencia está ya afectada*. Que la trascendencia esté ya afectada en el acto por el que forma el horizonte, quiere decir que su afección originaria es independiente de este horizonte, independiente del acto que lo forma en cuanto tal. La independencia de esta afección originaria respecto al acto que forma el horizonte es idénticamente su independencia respecto al proceso ontológico de la objetivación: *la independencia de la afección originaria de la trascendencia respecto de la trascendencia misma. La esencia originaria de la afección reside en la inmanencia.*

El sacar a la luz una afección originaria en su oposición ontológica radical a la afección de la trascendencia por el horizonte que ella se suscita a sí misma ¿no da sentido a la ambigüedad que pesa sobre el concepto de afección? ¿No introduce esta ambigüedad en la problemática como un elemento positivo de ésta o, mejor dicho, decisivo? Esta ambigüedad ¿debe ser eliminada o debemos únicamente ahondar en ella? ¿O es que la profundización de esta ambigüedad que se descubre el progresar el análisis y se ofrece finalmente como su resultado más positivo no es idénticamente la puesta de manifiesto de otra ambigüedad, ésta puramente negativa, conforme a la cual *la problemática que se mueve dentro de los presupuestos ontológicos del monismo ha confundido constantemente el concepto de afección con el de autoafección?* Pues la afección de la trascendencia por el horizonte que ella proyecta no es una afección de la trascendencia por ella misma si la disociación ontológica de la esencia y el contenido puro que ella se representa debe ser mantenida; si es verdad decir, conforme a esta disociación, que al recibir el contenido on-

124. *K*, 244.

tológico puro que ella se representa, lo que recibe la esencia no es a sí misma. Porque no es una afección de la trascendencia por sí misma, la afección de la trascendencia por el horizonte no puede ser comprendida por la problemática, si quiere conservar algún rigor, más que como una autoafección. *La autoafección no reside ni en la trascendencia ni en la representación.* Por esto, es falso decir que «la afección pura de sí... determina... la esencia profunda de la trascendencia»[125], si, como conviene hacerlo y como hace Heidegger, se entiende por afección pura de sí la autoafección misma. Ésta, por la misma razón, tampoco puede interpretarse, como quiere también Heidegger[126], como constituyendo la esencia del tiempo mismo en cuanto «implicado en la posibilidad intrínseca del acto de objetivación», o sea, precisamente como trascendencia.

A decir verdad, la interpretación de la autoafección como trascendencia no se debe en absoluto al azar y no interviene en la problemática de una forma contingente o absurda. Cuando se la ha comprendido como constituyendo la posibilidad última de la esencia de la manifestación, la autoafección es lo que debe ser determinado a su vez en cuanto a su estructura y su posibilidad. Para determinarlas, la trascendencia es la única esencia de que dispone la problemática mientras se mueve dentro del horizonte del monismo. Justamente porque la trascendencia es como tal creadora de una afección, ésta se interpreta como lo que es capaz de proporcionar un contenido al concepto de la autoafección cuya estructura formal es idénticamente la de la esencia de la manifestación. Con tal interpretación, *se produce una confusión entre el concepto de una afección en general y el concepto, rigurosamente determinado, de la autoafección; más exactamente, entre la afección del acto de objetivación por el contenido puro que él se objeta y la afección originaria de este acto por sí mismo.* Porque esta afección originaria halla su posibilidad en la esencia de la inmanencia, el concepto de autoafección es a la vez claramente definido y unívoco. *La ambigüedad del concepto de autoafección no significa en absoluto que para la esencia haya dos maneras de afectarse a sí misma*; a decir verdad, no significa nada. Es sólo obra de una problemática que, al no disponer de la base ontológica ni de los medios categoriales suficientes, se mueve en el equívoco y la confusión.

El concepto de autoafección ¿no puede, sin embargo, revestir una segunda significación conforme a la cual concierna ya no a la esencia originaria de la afección sino, precisamente, a la afección del acto de objetivación por el contenido puro que él se representa? La afección del

125. *K*, 245. Cf. *supra*, § 24.

126. Cf. *K*, 244: «El tiempo, autoafección pura, forma la estructura esencial de la subjetividad»; en el mismo pasaje el tiempo es calificado de nuevo de «afección pura de sí».

acto de objetivación tiene de particular que el contenido ontológico puro que lo afecta se encuentra también producido por él. La trascendencia es creadora del horizonte por el que es afectada, es creadora, por consiguiente, de su propia afección. En cuanto que la afección por el horizonte de la trascendencia encuentra su origen en ésta ¿no es la trascendencia misma la que se afecta por la mediación de este horizonte? La afección por sí misma de la trascendencia ¿no es, como tal, una autoafección?

¿Qué significa, sin embargo, para la trascendencia, estar afectada «por sí misma»? Está claro que la significación de esta afección por sí misma es doble. Por una parte, la trascendencia se afecta a sí misma en cuanto que ella misma crea el horizonte por el que es afectada. Ser afectada por sí misma quiere decir aquí, para la trascendencia, estar afectada por un contenido ontológico que encuentra su origen en ella misma. *La afección por sí misma de la trascendencia tiene una significación metafísica que concierne al origen último de esta afección.* Pero el problema, como hemos visto, es el del fundamento de esta significación metafísica, si es cierto que, en el contenido fenomenológico de la afección de la trascendencia por el horizonte, no hay más que esta afección misma, es decir, la pura apariencia del horizonte como tal; si el poder que la suscita no está comprendido en esta apariencia. Que ésta sea obra de la trascendencia, es una afirmación que la problemática sólo puede promover en la medida en que disponga de *una afección cuyo contenido fenomenológico efectivo esté constituido por la esencia de la trascendencia misma.* Tal afección existe, es precisamente la que ha sido pensada bajo el concepto de autoafección. *Lejos de solaparse o coincidir con el concepto de la afección por sí de la trascendencia en el horizonte, el concepto de la autoafección es su simple presupuesto.*

Con la autoafección, el concepto de la afección por sí misma de la trascendencia halla su segunda significación. Conforme a ésta, la trascendencia se afecta a sí misma en cuanto que ella misma constituye el contenido ontológico puro por el que es afectada. Estar afectada por sí misma quiere decir ahora, para la trascendencia, no ya crear el contenido que la afecta, sino ser este contenido. Sólo cuando es tomada en esta segunda significación, puede la afección por sí misma de la trascendencia ser definida con todo rigor como una autoafección.

La interpretación de la afección por sí misma de la trascendencia como autoafección deja, no obstante, subsistir una duda acerca de la legitimidad de la identificación que ella opera. Más bien es, recíprocamente, la comprensión de la autoafección originaria de la trascendencia como «afección por sí misma» la que corre el riesgo de sumir de nuevo a la problemática en la ambigüedad. Disipar ésta equivale a sacar a la luz un nuevo sentido del concepto de la afección por sí. Cuando se aplica a

la trascendencia, el concepto de afección por sí ¿no debe designar necesariamente la afección que es obra de la trascendencia: *una afección cuyo modo de cumplimiento, es decir, cuya esencia, está constituida por la trascendencia misma?* Tal modo de cumplimiento, constituido por la trascendencia, reside en la objetivación. Afectar de esta manera es hacer surgir un horizonte. Afectarse ella misma, ser afectada por sí, es, para la trascendencia, someterse recibiéndolo al horizonte que ella suscita y se propone a sí misma. *Cuando la afección de la trascendencia es obra de la trascendencia misma, el contenido de esta afección ya no está constituido por la trascendencia.* De este modo, se invierte la relación entre los conceptos de la autoafección y de la afección por sí. Ya no es su identidad, es su exclusión recíproca lo que se impone a la problemática cuando la afección por sí de la trascendencia se piensa como encontrando en ésta el modo mismo de su cumplimiento.

Esta exclusión pone a la problemática ante la paradoja siguiente: no es precisamente *por ella*, es decir, conforme al proceso ontológico que la define, como la trascendencia puede ser afectada *por ella*, es decir, de manera que el contenido que la afecta esté constituido por su propia esencia. En esta paradoja se vuelve a descubrir la ambigüedad del concepto de la afección por sí, según designe la afección que encuentra en la trascendencia el modo de su cumplimiento o la que encuentra en él su propio contenido. Conforme a esta ambigüedad, el concepto de la afección por sí de la trascendencia se solapa o no se solapa con el de la autoafección, cuya determinación ontológica rigurosa se ha pensado, sin embargo, como haciendo posible la de la esencia de la manifestación, que constituye el tema de la problemática. A ésta no le basta, para alcanzar su objetivo, con señalar esta ambigüedad; el esclarecimiento de la paradoja ante la que se halla, y según la cual *no es por ella misma como la trascendencia puede afectarse a sí misma*, exige que se comprendan la naturaleza y la relación que hay entre estos dos modos de afección que caen bajo los conceptos de la afección por sí y la autoafección. La comprensión de la relación que existe entre la afección por sí misma de la trascendencia, más exactamente, entre la afección cuyo modo de cumplimiento reside en la trascendencia, y la afección que, como autoafección, tiene esta trascendencia como contenido, es idénticamente la comprensión de la relación que existe entre la trascendencia y la inmanencia.

§ 32. *Inmanencia y trascendencia*

A decir verdad, no es en presencia de una paradoja, sino más bien ante su afirmación más propia y conforme en todo punto a las evidencias esenciales surgidas en su progreso, donde se encuentra la problemática

cuando se le muestra que la autoafección de la trascendencia no se solapa, no coincide, con la afección cuyo modo de cumplimiento reside en la trascendencia misma, sino que, muy al contrario, la excluye. La repetición de los resultados de la problemática de la receptividad en la determinación de la esencia originaria de la revelación ha mostrado, en efecto, cómo la realidad se subordina a la estructura interna de los modos conforme a los cuales se opera su recepción, y ello de una manera tanto más decisiva para la inteligencia última del ser cuanto que esta realidad que recibe es la realidad ontológica misma. A la afección que encuentra su principio en la trascendencia, es decir, cuyo modo de cumplimiento está constituido por ésta, pertenece, conforme a su esencia, que la realidad que la afecta reviste necesariamente la forma de un horizonte y se encuentra definida, de hecho, por éste. Con la realidad ontológica del horizonte trascendental del ser, sin embargo, no se solapa ni coincide la realidad de la trascendencia misma. La condición para que el contenido ontológico puro de una afección esté constituido por la realidad de la trascendencia misma es que el modo originario de receptividad en el que esta afección encuentra su esencia no sea la trascendencia. *Lejos de constituir una paradoja, la exclusión de la trascendencia fuera de la estructura interna de la esencia que la recibe es la evidencia que surge ante la problemática desde el momento en que ésta se hace perceptible la subordinación de la realidad ontológica al poder de receptividad que la determina.* Pues si la pertenencia de la trascendencia a la estructura interna de un poder de receptividad hace inevitablemente del contenido puro de éste algo trascendente, un horizonte –eso que precisamente la trascendencia no es–, es que la posibilidad que tiene la trascendencia de ser lo que es, algo distinto de un horizonte, reside en la existencia de un modo de receptividad distinto; dicho con más precisión: en la existencia de un modo de receptividad que alcanza su contenido sin sobrepasarse hacia él y sin recibirlo como algo trascendente.

De esta manera, en efecto, se opera ahora la subordinación de la realidad a la esencia del poder que la recibe: la trascendencia no está presente en la estructura interna de esta esencia; la realidad que recibe no toma ante ella la forma de un horizonte, ya no es nada que esté delante; y en esta ausencia de toda distancia, se identifica, en cambio, con la esencia misma. Semejante modo de receptividad, que no se trasciende hacia su contenido sino que más bien lo encuentra en sí mismo, es decir, en la esencia, existe. Pues la exclusión de la trascendencia fuera de la esencia originaria de la receptividad ha revelado a los ojos de la problemática tener una significación positiva que se expresa en la determinación de un modo específico de receptividad cuya estructura interna está constituida por la inmanencia. La subordinación de la realidad

a este poder originario de receptividad significa la posibilidad de una realidad ontológica pura que ya no se encuentra definida en su esencia por la exterioridad: la posibilidad de una realidad distinta del horizonte, *la posibilidad ontológica originaria de la trascendencia misma*. Lo que hace posible una cosa es, sin embargo, lo que se llama propiamente su esencia. Con la aclaración de la esencia originaria de la receptividad, la problemática encuentra la posibilidad última a la que apunta en cuanto que busca el fundamento último de toda manifestación. *La inmanencia es la esencia de la trascendencia*[127].

La comprensión de la esencia de la trascendencia como inmanencia ¿constituye verdaderamente, sin embargo, una determinación positiva de la realidad de la trascendencia misma? ¿No se opera de una manera puramente negativa, que deja totalmente indeterminada, de hecho, la realidad que pretende, por el contrario, determinar en su esencia? Que la realidad ontológica que se da a un poder de receptividad cuya estructura interna no encierra en ella la trascendencia, no sea, sobre el trasfondo de su determinación ontológica radical por la esencia de este poder, nada exterior ni trascendente, deja ciertamente abierto el lugar para un contenido ontológico puro esencialmente diferente de todo lo que es susceptible de proponerse a nosotros bajo la forma de un horizonte. De este horizonte, sin duda, precisamente la trascendencia difiere de manera esencial, y ello porque el puro producto imaginativo del acto de imaginación no se solapa con la realidad ontológica de este acto mismo. Lo que resulta, no obstante, de esta determinación eidética del contenido ontológico puro de la esencia originaria de la receptividad y, por otra parte, de la realidad de la trascendencia considerada en sí misma, no es todavía más que la similitud de su estructura ontológica formal. Lo que la problemática está en condiciones de afirmar a priori, sobre el trasfondo de esta similitud, es la pura posibilidad que tiene la trascendencia de constituir el contenido ontológico de la esencia originaria de la receptividad y de encontrar así en la inmanencia la condición última de su realidad. Que esta pura posibilidad, por el contrario, sea efectiva, que la realidad de la trascendencia

127. No puedo dejar de observar que en realidad es asombroso que una afirmación como ésta tenga que costar tantas páginas de fundamentación a una filosofía de nuestro tiempo. Es sencillamente la conquista cartesiana de la primera *Meditación metafísica*. Naturalmente, la dificultad auténtica está en extraer de manera adecuada las consecuencias, tras haber descrito con precisión el sentido fenomenológico de tal tesis. Ya Descartes no lo logró. Henry recupera aquí el punto de partida esencial de filósofos cartesianos como Franz Brentano o Maine de Biran. En realidad, la mayor parte de las sabidurías de nuestro tiempo continúan negando la tesis, continúan siendo *monistas* en el peculiar sentido que Henry da en este libro a la palabra. No sólo las teorías filosóficas, sino, en consecuencia, también las ciencias naturales, las ciencias formales y las ciencias humanas. Sean cuales sean las posibles carencias del pensamiento de Henry, hay aquí, sin duda, un mérito extraordinario de su trabajo. Cf. M. García-Baró, *Introducción a la teoría de la verdad*, Síntesis, Madrid 1999 (N. del T.).

constituya precisamente el contenido ontológico puro de la esencia originaria de la receptividad y encuentre así su condición en esta esencia, es decir, en la inmanencia, ¿no es lo que aún se debe demostrar?

¿O hay que recordar aquí de nuevo el sentido de la problemática de la receptividad? Recibir significa hacer manifiesto, revelar. La esencia de la receptividad que recibe un contenido ontológico puro no deja a éste en la indeterminación, la realidad de este contenido no es para ella ni misteriosa ni oculta: lo recibe precisamente, se manifiesta a ella, de manera que lo que se exhibe en esta manifestación es la realidad ontológica de este contenido puro. *El concepto de la receptividad pertenece a la fenomenología.* Esta pertenencia no puede olvidarse en el momento en que la problemática emprende la tarea ontológica de elucidación en la que el concepto de receptividad se elabora. La distinción establecida entre los modos de receptividad conforme a los cuales se opera en general la recepción de un contenido es una distinción entre los modos fundamentales *de revelación de este contenido*, y cuando éste tiene la significación de ser un contenido ontológico puro, entre los modos fundamentales de revelación de la realidad ontológica misma. Ésta se revela, por lo tanto, mientras se cumple el poder de receptividad conforme a los modos que le corresponden. La diferenciación de la realidad ontológica en cuanto que ella misma resulta de la diferenciación de la estructura interna de estos modos *sólo es una diferenciación real en razón de su carácter fenomenológico.* Igual que la realidad del contenido ontológico puro de la receptividad que reside en la representación, es decir, en la trascendencia, es *la realidad fenomenológica original del horizonte trascendental del ser*, la realidad del contenido ontológico puro que se da al poder originario de la receptividad no puede definirse en el plano de la especulación y de manera puramente negativa: es una realidad fenomenológica, una realidad que se exhibe en ella misma tal como es. Por esta razón, el contenido ontológico que ella constituye no es simplemente algo = *x* de lo que sepamos solamente que no es el horizonte y de lo que podamos pensar, en consecuencia, que quizá sea la trascendencia. *La realidad del contenido ontológico puro de la esencia originaria de la receptividad es la realidad fenomenológica de la trascendencia misma.* Justamente por eso, la inmanencia que constituye la estructura interna de este modo originario de receptividad revela ser la esencia de la trascendencia, *porque la revela y así la hace posible en su ser mismo.* La coincidencia de la estructura formal del contenido ontológico puro de la esencia originaria de la receptividad con la de la realidad del acto de la trascendencia considerado en sí mismo no se debe al azar. Esta coincidencia, a decir verdad, no es tal: es que se trata de una única y misma estructura. *La realidad que se ilumina en la receptividad cumpliéndose según el modo originario*

de su ejercicio, revela ser idénticamente la realidad de la trascendencia misma y, conforme a la estructura de esta revelación, una realidad que en absoluto es trascendente. La posibilidad de la subsunción bajo este carácter fenomenológico fundamental de la realidad originaria de la trascendencia, no puede presentarse como una coincidencia y aparecer como tal a los ojos de la problemática más que por que ésta hace que se solapen unos elementos que ella misma había distinguido en el progreso de su análisis. Este último se había proseguido en dos direcciones diferentes, de las que una apuntaba al estatuto fenomenológico originario de la trascendencia y la otra, a la estructura ontológica formal –es decir, al estatuto fenomenológico– del contenido puro de la esencia originaria de la receptividad. No obstante, es una única y misma realidad, la realidad original de la trascendencia, la que se encuentra concernida por este doble trabajo de elucidación, y la coincidencia o la subsunción a la que éste conduce no es sino el reconocimiento en el plano del pensamiento discursivo de esta identidad ontológica fundamental.

Por lo demás, semejante trabajo no va adelante en vano. La significación fenomenológica del poder de receptividad que hace manifiesto en su realidad propia al acto original de la trascendencia no se reconoce fuera del movimiento del análisis del pensamiento en que se halla elucidada la naturaleza de este poder. Pues no basta con constatar el contenido de la revelación que se cumple en la receptividad originaria de la esencia. Lo que debe comprenderse todavía es *cómo* se cumple tal revelación. *La revelación del contenido de esta receptividad originaria no es disociable, a decir verdad, de este «cómo», pues ella misma es este cómo en cuanto tal.* Dentro de éste, dentro de un modo específico de receptividad, es donde la trascendencia se muestra en sí misma tal como es. La posibilidad más última que tiene la trascendencia de ser lo que es no reside, en efecto, en la mera revelación de su realidad propia. O más bien, esta revelación no es posible como tal, como revelación del acto originario de la trascendencia considerado en sí mismo, más que en la medida en que se no se cumple libremente ni de una manera indeterminada, sino de suerte que la realidad que ella revela, la realidad revelada del acto originariamente formador del horizonte, es decir, la realidad fenomenológica original de la trascendencia, no sea en sí misma nada trascendente. He ahí por qué la inmanencia es la esencia de la trascendencia. *La inmanencia es la esencia de la trascendencia porque la revela; pero, más precisa y profundamente, porque la revela de esa manera determinada que la hace posible en su esencia.*

La identidad de la estructura formal de la realidad de la trascendencia y, por otra parte, de lo que aquí se ha comprendido como el contenido ontológico puro de la esencia originaria de la receptividad, adquiere aho-

ra su plena significación. Ésta no se basa solamente en el poder fenomenológico de la esencia, sino, más últimamente, en la estructura interna de tal poder, es decir, en el modo según el cual éste cumple su obra de revelación. Porque la esencia de la receptividad es el poder de hacer manifiesto, su contenido se muestra a nosotros y, en esta manifestación, al menos tal como se cumple dentro del modo originario de la receptividad, muestra ser la realidad misma de la trascendencia y, al mismo tiempo, una realidad que no tiene nada de trascendente. La identidad de la trascendencia y del contenido inmanente de la esencia es lo que nosotros vemos. Pero esta identidad no sólo se constata, también se comprende. Lo que se anuncia en esta comprensión es la necesidad eidética en virtud de la cual la presentación original de la trascendencia se cumple con la estructura formal de un contenido inmanente. Pero esta comprensión no es obra nuestra. No es nada exterior ni ajeno a la revelación inmediata de la realidad originaria de la trascendencia, sino que, por el contrario, le pertenece por esencia o, mejor dicho, se identifica con ella. La comprensión del carácter inmanente de la trascendencia misma no se superpone a nuestra visión, sino que define la naturaleza de ésta. *La inmanencia de la trascendencia es su revelación.* Por esta razón, el nombre de comprensión empleado aquí para designar la captación original de la trascendencia en su estructura ontológica propia se muestra profundamente inadecuado: semejante captación no se produce precisamente en el modo de una comprensión, es decir, sobre el fondo de la trascendencia en ella. En esta exclusión de la trascendencia fuera de la estructura interna del poder que la revela en sí misma, reside la necesidad eidética en virtud de la cual la revelación de la trascendencia es una revelación inmanente. Esta necesidad no es diferente de la esencia de la revelación: *la constituye, está incluida en ella, se manifiesta.* La razón de la estructura formal del contenido ontológico puro de la esencia originaria de la revelación es idénticamente esta esencia misma. *La estructura de la razón es la estructura de la fenomenalidad. Porque es la estructura de la fenomenalidad, la estructura de la razón es una estructura fenomenológica.* La estructura de la razón, es decir, el modo determinado según el cual se opera la revelación, es la estructura misma de ésta: *es esta revelación misma en el modo concreto de su cumplimiento efectivo.* En el cumplimiento efectivo y concreto de la revelación originaria de la realidad ontológica de la trascendencia se revela la estructura de esta revelación. La revelación de esta estructura es la revelación misma en el cómo revelado de su revelación, y el cómo revelado de esta revelación es nuestra visión misma tal como es. Porque vivimos esta visión tal como es, porque la revelación se ha revelado en el cómo de la estructura de su cumplimiento concreto, la determinación por este cómo de la realidad que él revela está incluida en él

no como una ley desconocida o una prescripción misteriosa de la esencia, sino como eso mismo que está revelado dentro de esta revelación, en su identidad fenomenológica con ella. El carácter inmanente de la trascendencia no lo pone a priori el análisis cuando elucida en el modo que le corresponde, y según los métodos que le pertenecen, las condiciones que hacen posible el acto de objetivación; *tal carácter, que constituye la estructura ontológica formal del acto originario de la trascendencia, surge al mismo tiempo que la realidad de éste como idéntico en su esencia con este surgimiento mismo.* Por esta razón, *el carácter inmanente de la esencia es un carácter fenomenológico, y lo es en un sentido radical, conforme al cual esta inmanencia constituye el medio fenomenológico originario de revelación de la trascendencia misma.* En la revelación de la trascendencia reside, no obstante, su propia realidad. El carácter inmanente de la trascendencia no es un carácter, ni siquiera un carácter fenomenológico, que se superponga a su realidad: constituye la esencia de ésta. La determinación de la estructura ontológica formal de la trascendencia como contenido inmanente deja de tener una significación puramente negativa cuando no es más que la revelación misma de la realidad originaria de la trascendencia en la positividad de su cumplimiento fenomenológico efectivo y concreto. *Que el cómo del cumplimiento de esta revelación se revele en ella como lo que la determina en su esencia, es justamente lo que determina fenomenológicamente y de una manera última la esencia originaria de la trascendencia como inmanencia.*

§ 33. *La interpretación ontológica de la esencia de la trascendencia como inmanencia y la posibilidad interna de la superación*

La interpretación ontológica de la esencia de la trascendencia como inmanencia aclara la posibilidad interna de la relación trascendental del ser-en-el-mundo y la determina[128]. *La posibilidad interna de la relación trascendental del ser-en-el-mundo reside en el hecho de que no es una mera «relación» en el sentido corriente, sino un «relacionarse con», de manera que, en este «relacionarse con» y por él, es la relación misma la que se relaciona con aquello con lo que se relaciona.* ¿Dónde reside la esencia de una relación que no es una mera relación, sino que ella misma se relaciona con aquello con lo que se relaciona? Cuando, a propósito de una figura geométrica, por ejemplo, declaramos que sus lados mantienen

128. En todo este texto que ahora sigue, la palabra *relación* traduce *rapport*. En francés resuena mucho más fuertemente que en español que la relación es, en su sentido existencial, un llevarse junto a, ya que *llevar* es *apporter* en este contexto. *Relación* encierra también el verbo *llevar* (*fero*), pero disimuladamente para quien no sabe latín (N. del T.).

entre ellos relaciones (de tamaño, de posición, etc.), ninguno de ellos «se relaciona», sin embargo, con los demás. Y asimismo, cuando decimos de la mesa que se encuentra en cierta relación con la pared (contra ella, al lado de ella, etc.), la mesa, sin embargo, no «se relaciona» con la pared. ¿Por qué razón tiene que ser así? ¿Por qué ninguno de los lados de la figura es susceptible de relacionarse con los otros? ¿Por qué la mesa no puede, como dice Heidegger, «tocar la pared»[129]? Porque ni una ni otro son capaces de «sobrepasarse hacia» aquello con lo que podrían entonces mantener una «relación». La posibilidad de esta relación, entendida en un sentido trascendental, no puede, sin embargo, describirse simplemente como hallando, por ejemplo, su esencia en la trascendencia. O más bien, esta descripción debe ser tal que sea idénticamente la puesta en claro de la posibilidad de la estructura interna de la trascendencia misma. Con la comprensión de la relación trascendental del ser-en-el-mundo como incluyendo en su esencia un «relacionarse con», se cumple esa puesta en claro. *El «relacionarse con» de la relación no halla su condición en la trascendencia; es, más bien, lo que la hace posible.*

¿Qué es este «relacionarse con»? ¿En qué consiste la posibilidad de la trascendencia misma? «Relacionarse con» significa «llevarse a sí mismo junto a». «Llevarse a sí mismo junto a» es, para el movimiento que se lleva hacia, no separarse de sí mismo, quedarse, por el contrario, junto a sí, permanecer en sí mismo, de manera que este «sí mismo», mantenido y conservado en el movimiento, se encuentre llevado con él junto a aquello hacia lo que este movimiento se dirige. El «sí mismo» mantenido y conservado en el movimiento y que se encuentra llevado con él junto a aquello hacia lo que este movimiento se dirige, es este movimiento mismo. Que le movimiento tenga un «sí mismo» quiere decir que este movimiento, el movimiento de llevarse junto a, se mantiene junto a sí mismo en su cumplimiento mismo, y *este mantenerse junto a sí del movimiento en su cumplimiento es idénticamente su revelación originaria a él mismo.* Allí donde existe una relación, existe para sí. El ser-para-sí de la relación que la hace posible como relación está, sin embargo, determinado. *En la esencia de la revelación originaria del movimiento que se lleva a sí mismo «junto a» está incluida la posibilidad que éste tiene de permanecer junto a sí en su cumplimiento y de ser de este modo posible como movimiento de «llevarse a sí mismo junto a» y como acto de «relacionarse con». La auto-revelación originaria que determina en su posibilidad intrínseca el movimiento de «llevarse a sí mismo junto a», es decir, la posibilidad última de la trascendencia, que la constituye en su esencia como acto de «relacionarse con», es la inmanencia.*

129. *SZ*, 55.

Aquí debemos eliminar las graves confusiones que aparecen como de una manera inevitable desde el momento en que se trata de que la problemática capte la trascendencia en su «esencia». Ésta se describe efectivamente como el acto de «relacionarse con», de «sobrepasarse en dirección a». ¿Qué significa tal sobrepasarse? ¿Cómo hay que entender en su estructura y en su posibilidad el acto que lo cumple? No es inútil señalar que la superación que califica a la trascendencia en su esencia como este acto de «sobrepasarse en dirección a» y, por consiguiente, como una «relación» en el sentido trascendental, se interpreta la mayoría de las veces y de entrada de manera negativa, y ello a partir de la consideración del ente. La posibilidad interna de la trascendencia se define a partir de aquella de la que el ente se encuentra privado. ¿Por qué la mesa no puede tocar la pared? Porque no puede «superarse» o «sobrepasarse» en dirección a ella. Como no puede superarse hacia ella, se queda «en ella misma» y, prisionera así de ella misma, encerrada en ella misma, no tiene relación con lo que se halla a su alrededor, por ejemplo, con la pared. Superarse en dirección a ella, significaría, por el contrario, para la mesa, salir de sí, estar fuera de sí y, en esta exterioridad respecto a sí misma, encontrarse «junto a»: junto a la pared y en general junto a todo lo que la rodea. Sería, más precisamente, crear, en esta salida fuera de sí, una «vecindad»: ese puro medio de intercambio donde sí que le sería posible encontrar todas las cosas y encontrarse a sí misma entre ellas en la luz. «Estar fuera de sí junto a»: ésta es la posibilidad fundamental de la que la mesa se encuentra privada.

Esta posibilidad, que no tiene la mesa, se comprende, por el contrario, como constituyendo la esencia de la relación, la esencia de la trascendencia misma. Tal comprensión, al operarse de manera puramente negativa a partir de la consideración del ente, permanece, a pesar de su aparente claridad, profundamente oscura; deja lugar a la incertidumbre y al equívoco y, lejos de comprenderla, aboca finalmente a silenciar, de una manera decisiva para el curso ulterior de la problemática, es decir, para la propia filosofía de la trascendencia en su conjunto, la «esencia» de ésta. El equívoco concierne al género de realidad que resulta «ser superado» en la «salida fuera de sí» de esta realidad y, por consiguiente, a la naturaleza de tal superación. Cuando se trata de la mesa, la realidad superada es la mesa misma. A condición de superarse de este modo a sí misma, de encontrarse fuera de sí, podría la mesa, por lo que parece, relacionarse con la pared. «Superarse en dirección a» en el sentido de «estar fuera de sí junto a» significaría, por lo tanto, en lo que concierne a la mesa, constituir uno mismo la realidad que se encuentra superada en la superación. ¿Qué ocurre entonces con esta última? ¿Nos hallamos en el plano de un simple análisis eidético que se desarrolla en la ficción,

o existe realmente esa superación en la que el ente constituye la realidad superada? *La superación del ente es el mundo. Así pues, la fenomenalidad puede parecer encerrada en el concepto de una superación en la que la realidad que la opera se encuentra también superada por ella.* Sin duda, semejante realidad no se deja reducir a la de un ente cualquiera. La mesa no toca la pared. Pero ¿y el hombre? No sabemos aún, es cierto, lo que éste es: ¿no sería él justamente el ente capaz de superarse a sí mismo y de encontrarse así fuera en la luz, «hombre entre los hombres, cosa entre las cosas»?[130]

Esta posibilidad que tiene el hombre de superarse a sí mismo y de encontrarse entonces fuera de sí en medio del mundo es desde luego notable y digna de ser señalada. Habría que mostrar además en qué consiste y cómo es posible ella misma. Si se planteara esta simple cuestión, la problemática se encontraría sin duda en un aprieto: el hombre como ente se encuentra, como el ente en general, profundamente privado de la posibilidad de operar cualquier superación, por ejemplo, la superación de sí mismo. Igual que la mesa, la mano del hombre, considerada como una realidad óntica, tampoco puede tocar la pared. Se encuentra a su lado en el mundo. El mundo precisamente, el mundo que desarrolla su horizonte más allá de todo ente ¿no es la superación misma? ¿No reside ésta en el ser-más-allá-del-ente, en esa exterioridad radical que es «lo que es más objetivo que cualquier objeto» y que es también la luz? La objetividad misma, no obstante, no se relaciona con nada. *En la objetividad no hay relación.* Precisamente porque la objetividad no se relaciona con nada, es por lo que en ella nada se relaciona con nada. *No es la naturaleza particular de la mano, sino su naturaleza objetiva, lo que le impide relacionarse con la pared.* Así pues, una manifestación, suponiendo que fuera efectiva, no basta para fundar la posibilidad de una relación; *puede, muy al contrario, hacerla imposible. Si la mano no puede tocar la pared a pesar de que su contigüidad espacial se manifieste en el mundo; si esta manifestación particular pero en sí misma pura no constituye todavía una relación en el sentido trascendental, es que la realidad fenomenológica de ésta no es la fenomenalidad del mundo.*

La identidad formal de estructura entre la superación del ente en el mundo y, por otra parte, la esencia de la trascendencia misma –identidad que se expresa en una comprensión ontológica monótona de la superación como acto de «sobrepasarse hacia»– se revela finalmente ilusoria y falaz. Superarse o sobrepasarse en dirección al mundo, para el ente-

130. Es una cita imprecisa del famoso final de un texto sartriano presentando la noción husserliana de intencionalidad, en el comienzo del primer volumen de *Situations* (N. del T.).

hombre, es ser él mismo –sí mismo– la realidad superada en el sobrepasar, es decir, en el mundo; *es manifestarse como tal, o sea, como un ente.* En esta manifestación del hombre como ente, sin embargo, no existe relación: el hombre –un hombre entre los hombres, una cosa entre las cosas– no se relaciona con nada. *Superarse hacia, en el sentido de la trascendencia, relacionarse con, es ser uno mismo –sí mismo– la superación; una superación que no se supera a ella misma y que es precisamente posible como tal: como eso mismo que no se supera sino que, por el contrario, permanece en sí; como inmanencia.* De este modo, el acto de «superarse en dirección hacia», que define la posibilidad de una relación en el sentido trascendental, encuentra su condición en el «no superarse a sí mismo» que califica a la trascendencia en su esencia. Conforme a este «no superarse a sí mismo» incluido en ella como su posibilidad más propia, se muestra que la trascendencia no va nunca más allá de ella misma y que tampoco en ningún momento se queda más acá de su propio superarse o sobrepasarse. *No ir más allá de sí significa para la trascendencia no manifestarse en un mundo.* No quedarse más acá de su propio sobrepasarse es siempre, para la trascendencia, no ser nunca un ente. Al no ir nunca más allá de sí y no quedarse nunca más acá de su propio sobrepasarse, la trascendencia no deja su esencia fuera de ella, en un espíritu ajeno. Por el contrario, la conserva en ella; ella es la superación misma y, de esta manera, es posible como superación.

La comprensión de la trascendencia a partir de la superación del ente en el mundo tiene, por tanto, como efecto únicamente silenciar lo que constituye la estructura interna de la trascendencia misma, su esencia y su posibilidad. Pues la estructura de la trascendencia no se aclara ni se conserva, sino que se desarticula, por el contrario, entre el ente y el mundo cuando el acto de superarse o sobrepasarse hacia lo que la califica es interpretado como el ser-más-allá-de-sí-del-ente, de manera que la realidad que se supera muestra ser la misma que se encuentra superada en la superación; y de manera, también, que la superación se comprende como el mundo mismo. Entre el ente y el mundo, sin embargo, la estructura de la trascendencia no se encuentra simplemente rota; la unidad sintética del ser-más-allá-de-sí-del-ente no contendría la reunión de los dos términos en los que se dispersa. La trascendencia no es ni el ente ni el mundo. Con la interpretación de la trascendencia como el ser-más-allá-de-sí-del-ente, la esencia de ésta no queda simplemente omitida: se encuentra de hecho totalmente disfrazada. La confusión en la que se extravía la problemática en el mismo momento en que se muestra incapaz de captar la trascendencia en su esencia, se hace visible cuando ésta se explicita como «trascendencia del mundo». La superación del ente en el horizonte trascendental del ser es el contenido

real de este concepto; la fenomenalidad del mundo es su única referencia fenomenológica. Como parece que, al menos, se puede invocar esta última, la posibilidad interna de la superación se busca en el mundo y éste se solapa con la trascendencia en «la trascendencia del mundo»; y el vínculo vivo de un «relacionarse con» y de un «superarse hacia» en el sentido de un «llevarse a sí mismo junto a» se pierde en la relación de indiferencia de la luz con las cosas.

Como la interpretación de la trascendencia a partir de la superación del ente yerra su objetivo y desemboca en un falso concepto, da también al concepto antitético de inmanencia una significación falaz y vacía. Cuando la trascendencia designa el ser-fuera-de-sí del ente, ¿dónde reside, por el contrario, la inmanencia sino en el ente mismo, más precisamente, en el ser-dentro-de-sí del ente? Sin embargo, en la medida en que el ente se encuentra por sí mismo incapaz de salir de sí y de estar, pues, «fuera de sí junto a», el ser-dentro-de-sí no es una propiedad que le esté sobreañadida, ni aun una mera determinación entre otras. En el ser-dentro-de-sí el ente encuentra su calificación más propia. *La inmanencia recibe la significación de ser una categoría óntica*. Precisamente cuando recibe esta significación es cuando la inmanencia vale como concepto antitético de la trascendencia. Al «salir de sí» que corresponde a la trascendencia se opone el «permanecer en sí» que es lo propio del ser inmanente. Sin embargo, igual que el ser-fuera-de-sí de la trascendencia se comprende a partir del ente como la posibilidad misma de la que éste se halla privado, de la misma manera el permanecer-en-sí-mismo del ente se entiende en su relación con el salir-de-sí de la trascendencia y *como la simple privación de éste*. «Un ser no libre, escribe un comentador de Heidegger, sería un ser tan absolutamente replegado sobre sí que se afirmaría como constitutivamente incapaz de estar junto al otro»[131]. El ser no libre, es decir, privado de la posibilidad de salir de sí mismo y de encontrarse, pues, «fuera de sí junto a», es justamente el ente. Esta privación de la libertad que le obliga, por el contrario, a permanecer en sí mismo es la inmanencia. En el juego de estas significaciones negativas el contenido de los conceptos se pierde y su sustancia se derrama fuera de ellos. La posibilidad interna de las estructuras que designan ya no es un problema: ni siquiera se las describe. Sobre la ruina de estos conceptos vemos edificarse una pretendida filosofía de la existencia que se basa en la simple oposición de la «existencia» y la «cosa», oposición cuyo vacío le permite solaparse más o menos con la otra, tradicional e igualmente vacía, del «sujeto» y el «objeto». O bien, si esta oposición no

131. A. de Waelhens, en su introducción a *De l'essence de la vérité*, trad. A. de Waelhens y W. Biemel, Nauwelaerts & Vrin, Louvain-Paris 1948, 36.

es completamente vacía, designa el mero contraste entre el ser que va fuera de sí y el que permanece en él mismo: el «en-sí». Pero así como estas dos posibilidades que pretenden calificar al ser en su estructura se comprenden en realidad a partir del ente, están ellas mismas tan vacías como su oposición. Puesto que el ente no puede irse fuera de sí, puesto que esta última posibilidad se comprende sólo de manera negativa, como la posibilidad misma de la que carece, no se ve cómo este ente podría alguna vez reivindicarla, por el contrario, como suya. En el «privilegio» que tiene el hombre de «existir» se concentra lo absurdo de la filosofía de la existencia. E incluso si en virtud de este su privilegio singular el hombre se encontrara unido a la existencia que, como ser-fuera-de-sí-del-ente, no es sino la exterioridad indiferente y sin relación, esta posibilidad no sería tampoco en absoluto la de una superación; a decir verdad, no sería nada.

Igual que el concepto de la trascendencia no encuentra su contenido en el ser-fuera-de-sí-del-ente, tampoco el concepto de inmanencia lo halla en el ente mismo como privado en su naturaleza de esta posibilidad de superarse así a sí mismo. Pues la mesa no está más «en sí misma» que «fuera de sí». El pensamiento que dota al ente de una interioridad obedece a la misma ilusión que el que ve en él el origen de una relación, el que cree que la mesa toca la pared. Cuando se los desembaraza de las significaciones aberrantes que les confiere, en una pseudogénesis filosófica, un origen óntico que no tienen, los conceptos de trascendencia e inmanencia dejan de oponerse. No es porque permanezca en sí misma por lo que no es capaz la mesa de tocar pared. Muy al contrario: *porque no permanece en sí misma es por lo que no puede superarse hacia la pared y por lo que la posibilidad de tal sobrepasarse le está negada por principio.* Porque la inmanencia no es una categoría del ente es por lo que tampoco pertenece a éste la trascendencia. La inmanencia es una categoría ontológica pura; es la categoría ontológica fundamental que hace posible la superación misma como tal.

Descartadas las significaciones falsas que reciben cuando se los interpreta a partir del ente como expresando la posibilidad o la imposibilidad de una superación de éste, los conceptos de trascendencia e inmanencia se dejan captar en su relación verdadera, que no es una relación de oposición sino de fundación. La comprensión de la esencia de la trascendencia como inmanencia muestra la vanidad de las críticas que se basan, en cambio, en la simple oposición de sus conceptos. Vana, en efecto, es la pretensión de poner en tela de juicio el valor filosófico del concepto de inmanencia, de negarle, dicho con más precisión, toda significación ontológica posible, cuando el fundamento que esa pretensión se da a sí misma no es otro que *la extensión de la trascendencia a la totalidad del*

campo fenomenológico del ser[132]. Lo que se pone de manifiesto al mismo tiempo que esta extensión no es el rechazo de la inmanencia fuera de la estructura interna del poder ontológico de la esencia, sino sólo su pertenencia a ésta. Si bien la comprensión de los conceptos ontológicos puros de la inmanencia y la trascendencia es diferente, su extensión, en efecto, es idéntica. La extensión de la trascendencia a la totalidad del campo fenomenológico del ser significa *la universalidad de la inmanencia como estructura ontológica fundamental de toda manifestación posible.* Porque la extensión de los conceptos de inmanencia y trascendencia, comprendidos como conceptos ontológicos, es idéntica, el intento de disociar las realidades que forman su contenido puro rechazando a cada una de ellas fuera del campo de acción de la otra, resulta absurdo. Por el contrario, captar estos conceptos en la identidad de su extensión es avanzar en su comprensión y aprehender el vínculo que los une. Este vínculo no es exterior, sino que reside, por el contrario, en la trascendencia misma, si la esencia de ésta es la inmanencia. La comprensión ontológica de la trascendencia en su esencia es idéntica a la de la inmanencia en ella. En esta comprensión sale a la luz lo que constituye la posibilidad interna de la superación, del sobrepasar; a saber: su mantenimiento junto a sí, el permanecer-en-sí-mismo del movimiento de superación en la superación misma. Conforme a esta comprensión de lo que constituye la posibilidad interna de la superación, se muestra que, allí donde existe una relación, existe primero en sí misma. Si el hombre lleva a cabo una superación, si es capaz de trascenderse hacia el mundo, entonces es falso decir que «el hombre no está nunca de este lado del mundo, no es primero hombre»[133]. De este lado del mundo permanece y persiste si no el hombre mismo al menos la realidad que lleva a cabo la superación, y este permanecer-más-acá-del-mundo propio de la superación es su realidad misma. Únicamente el olvido de lo que en la trascendencia constituye su posibilidad más última, puede conducir a la problemática a negar pura y simplemente la significación ontológica del concepto de inmanencia.

El momento abstracto de esta negación en que la trascendencia se ve privada de su esencia es también el de una afirmación no menos abstracta y vacía, en la que la relación de trascendencia se encuentra simplemente puesta. Cuanto más inmediata es esta posición, más categórica es la forma en que se opera. La afirmación de la relación de trascendencia fuera de todo contexto filosófico que contenga al menos una indicación sobre la posibilidad interna de tal relación no se deja reconocer fácilmente en

132. Esta extensión, afirmada constantemente por Merleau-Ponty (cf. por ejemplo *PhP*, 192-193), es justamente lo que lo lleva a rechazar el concepto de inmanencia. Ésta es verdaderamente en él una categoría óntica: no designa ya nada más que la «cosa».

133. Heidegger, *Über den Humanismus*, Klostermann, Frankfurt am Main 1949, 35.

su carácter gratuito, pues éste es interpretado, no menos inmediatamente, como un carácter del elemento real *y, a la vez, como lo que funda su realidad.* En la ausencia de fundamento de la relación reside, en efecto, el carácter en virtud del cual ésta es el fundamento, lo «absoluto». Cuando lo absoluto no tiene fundamento, es decir, *cuando su posibilidad positiva interna no se puede exhibir*, su advenimiento es tanto más sorprendente. La relación surge como el relámpago, el simple Trazo, *der reine Bezug* [el puro trazo relacional]. Esta simplicidad, que es la ausencia de todo fundamento, no designa sólo a la relación como el fundamento, sino que lo califica además como fundamento sin fundamento. Ser un fundamento sin fundamento: ésta es la esencia de la relación, ésta es *la naturaleza contingente de lo absoluto*. En esta contingencia lo absoluto adquiere lo patético que justamente le falta. La carencia ontológica de la problemática es la fuente de los prestigios existenciales de que se jacta. La existencia, escribe un comentador, es «una especie de absoluto sin origen y sin destino: *la Relación misma*, a la vez irremplazable... e injustificable»[134]. Vemos, pues, que su impotencia para «justificar» la relación, o sea, para captarla en lo que la hace posible, lleva a la problemática a absolutizar la relación de trascendencia, haciendo de la ausencia de fundamento el carácter y la esencia del fundamento mismo. El momento existencial en que lo absoluto «sin origen y sin destino» surge en la desnudez de su contingencia es también el momento del realismo. El realismo es la realización de lo que no es la realidad pero la presupone. El realismo es la abstracción. Pero la realización abstracta de lo absoluto en la «Relación» no basta para hacer de ésta la relación real viva, la relación *que se relaciona ella misma* con aquello con lo que se relaciona. El añadido de una mayúscula no remplaza el trabajo ontológico de elucidación que pone al descubierto la estructura concreta de la realidad. Ésta no es la relación; la relación la presupone. Es el ser de la relación lo que hace a ésta posible. Al omitir la esencia de la trascendencia, la filosofía del ser se mantiene, pese a las apariencias, en el nivel de la filosofía de la conciencia cuando ésta declara sencillamente: «La conciencia (no es) precisamente más que relación, remisión, significación hacia o para...»[135].

§ 34. *Conciencia del mundo y conciencia sin mundo*

Con la determinación de la esencia de la trascendencia como inmanencia, la relación trascendental del ser-en-el-mundo ya no está simplemente afirmada, sino que, por el contrario, está captada en su posibilidad

134. G. Varet, *L'ontologie de Sartre*, PUF, Paris 1948, 177.
135. *Ibid.*, 113.

intrínseca. Ésta reside en la manifestación de la relación misma. Esta posibilidad, comprendida como posibilidad fenomenológica, es la que se encuentra determinada en la aclaración de la «esencia» de la trascendencia. Porque la posibilidad fenomenológica original de la relación constituye su realidad misma, la determinación de la estructura interna de esta posibilidad es idénticamente la de la realidad de la relación: es la captación de ésta en su verdadera naturaleza. Captar la relación trascendental del ser-en-el-mundo en su verdadera naturaleza, a partir de la estructura interna de su posibilidad fenomenológica más última, es comprenderla en su oposición radical al ser del «mundo» y a la fenomenalidad que lo constituye. *La trascendencia no está en el mundo.* No estar en el mundo significa para ella no simplemente no sobrevenir dentro del mundo a la manera del ente, sino, más en concreto y de un modo más decisivo para la comprensión de la naturaleza del estar-en, del «Ser-en», *no sobrevenir como eso mismo que es el mundo.* El no-ser-en-el-mundo del ser-en-el-mundo constituye, sin embargo, su posibilidad más propia. Ésta, la posibilidad de un sobrevenir de la trascendencia, la posibilidad fenomenológica última de que la trascendencia sea, reside por completo en la fenomenalidad efectiva de lo que no es el mundo: *en la revelación originaria inmanente del movimiento mismo.* Con la revelación originaria inmanente del movimiento tal como se cumple en su independencia radical respecto al mundo y a la fenomenalidad que le pertenece, se expresa el fundamento fenomenológico de la oposición decisiva de los conceptos de movimiento y objetividad. Conforme a esta oposición, se muestra que *el movimiento es esencialmente posible como no objetivo.* Posible significa real. La posibilidad del movimiento es la realidad fenomenológica de su manifestación originaria. Que el movimiento sea posible como no objetivo quiere decir que se mantiene siempre más acá del mundo, fuera del campo del horizonte; que, aunque sea el de relacionarse con el mundo, el movimiento no está nunca en el mundo[136].

La realidad del movimiento es la esencia de la imaginación. La esencia de la imaginación es idénticamente su manifestación, su «conciencia». Como la realidad del movimiento, la conciencia de la imaginación, que es idéntica a él, tampoco reside en la objetividad. A la cuestión, planteada por Husserl, de la posibilidad de una conciencia sin mundo[137], se responde con la conciencia de la imaginación. *La conciencia de la imaginación es una conciencia sin mundo.* La imaginación ¿no es, sin

136. De momento, como parece evidente –lo era hasta para Hume– que se ofrece de forma perceptible movimiento dentro del mundo, la tesis suena exageradamente amplia; pero debe recordarse que ya se ha tratado, en el fondo, a la realidad como inmanencia y al horizonte trascendental como imaginario (N. del T.).

137. *Ideen I*, 160-164.

embargo, el poder de suscitar un mundo y, como tal, su conciencia? *Que esta conciencia del mundo no se confunda, sin embargo, con la conciencia de la imaginación.* A la imaginación le pertenece sin duda el mundo como eso mismo que ella imagina en el acto de su trascendencia, y en este sentido es verdad decir que la imaginación es una conciencia del mundo. Su pertenencia a la imaginación, entendida como conciencia del mundo, significa, en lo que concierne a éste, su manifestación como elemento fenomenológico, la manifestación de su nada (*néant*). La manifestación de la nada del mundo se produce, pues, en la imaginación, *más exactamente, en la conciencia de ésta.* Porque la imaginación es conciente es por lo que es también conciente de lo que imagina. *La pertenencia del mundo a la imaginación no significa en absoluto su pertenencia a la conciencia de la imaginación*: muy al contrario, de la esencia de esta conciencia el mundo se halla radicalmente excluido. La exclusión del mundo fuera de la conciencia de la imaginación se deriva de la determinación del modo originario de revelación de la imaginación como inmanencia. La significación de esta determinación –la de la conciencia de la imaginación como conciencia sin mundo– es que la manifestación de la imaginación no está constituida por la fenomenalidad del mundo. En la manifestación de la imaginación reside no la fenomenalidad del mundo sino lo que hace posible ésta, aquello en lo que esta fenomenalidad alcanza la efectividad. Que el mundo se forme en el acto de imaginación quiere decir, en efecto, que el mundo alcanza la fenomenalidad efectiva, que se fenomenaliza en este acto, más exactamente, *en la revelación originaria inmanente a éste y constitutiva de su realidad.* La revelación originaria inmanente del acto de imaginación es la «conciencia de la imaginación», dentro de la cual también lo que ella imagina, o sea, el mundo, se fenomenaliza y se vuelve él mismo conciente.

En la «conciencia del mundo» se encuentra, por tanto, implicado no el mero concepto de la fenomenalidad, sino más bien su división conforme a los resultados más importantes de la problemática. No se trata sólo de decir que la conciencia del mundo es siempre también y en primer lugar conciencia de sí, como si la conciencia, al igual que el mundo, estuviera retenida bajo su propio concepto; como si el concepto de la conciencia tuviera por contenido no sólo el mundo, sino igualmente esta conciencia misma. Pues el concepto de conciencia es un concepto vacío mientras se encuentra aplicado a la vez a ésta y al mundo. En efecto, no es sólo el concepto de conciencia el que varía en cada uno de estos dos casos, sino la estructura de la fenomenalidad. Así se explica el empleo restringido que se hace de la palabra conciencia en estas investigaciones. Ni siquiera se puede decir, en realidad, que la conciencia se cumpla de dos maneras diferentes, como si dominara también de alguna forma es-

tos dos modos de su cumplimiento. Es la fenomenalidad, es la conciencia misma lo que es diferente; de modo que la palabra conciencia no quiere decir nada, a menos que se tome en ese sentido absolutamente general y vacío en el que designa simplemente la manifestación. Ésta, no obstante, se entiende siempre dentro del horizonte del monismo. La conciencia, por consiguiente, se comprende en general como conciencia del mundo. Lo que se silencia en semejante comprensión no es solamente la cuestión de la estructura interna de la fenomenalidad de la «conciencia de sí» –estructura que se encuentra de hecho interpretada a partir de la conciencia del mundo[138]–, sino que la naturaleza de ésta se encuentra omitida al mismo tiempo que su posibilidad. *Si el mundo se fenomenaliza en la revelación originaria inmanente del acto de imaginación, es que la conciencia del mundo no es efectiva más que sobre el fondo en ella de una conciencia a la que el mundo no pertenece.* La conciencia del mundo es siempre también una conciencia sin mundo.

«Con» o «sin mundo» no son, pues, propiedades sobreañadidas a la conciencia, sino determinaciones estructurales de la fenomenalidad de la conciencia misma. En la oposición radical de estas determinaciones, el concepto de conciencia se divide. Una cosa es la fenomenalidad del mundo y otra la de la imaginación. Pero la conciencia es una. No hay dos conciencias sin vínculo entre ellas y de las cuales no sabemos cómo pueden juntarse, cómo la conciencia del mundo es también, *a la vez, en la unidad de un mismo acontecimiento fenomenológico*, conciencia de sí. Si la conciencia de sí y la conciencia del mundo no surgen separadamente como dos esencias yuxtapuestas, cada una encerrada en su verdad propia como en un mundo de luz cerrado sobre sí y sin comunicación con el otro; si no hay dos dimensiones fundamentales de fenomenalidad autosuficientes ambas y, en esta suficiencia, ignorantes la una de la otra, es porque la conciencia del mundo precisamente no se basta a ella misma; es que no es una esencia. O más bien sólo es tal, sólo es una manifestación efectiva que se basta a sí misma y subsiste por sí misma en su suficiencia, en la medida en que es también e indisolublemente otra cosa. La problemática ha mostrado lo que ella es también e indisolublemente. La conciencia del mundo es idénticamente la dimensión originaria de revelación de la que el mundo está ausente y en la que, no obstante, se fenomenaliza; es la conciencia sin mundo de la imaginación. Porque la simple manifestación del mundo como mundo sólo se vuelve efectiva en la revelación originaria inmanente de la imaginación, está unida a ella.

138. Esta comprensión radicalmente impropia de la conciencia de sí a partir de la estructura de la fenomenalidad de la conciencia del mundo se ve, por ejemplo, en la definición hegeliana del espíritu como «negación de la negación».

La unidad de la conciencia del mundo y la conciencia de sí es su posibilidad misma. Y como esta posibilidad es una posibilidad fenomenológica, aquella unidad es también fenomenológica. La posibilidad de la conciencia del mundo es la conciencia misma como conciencia no del mundo, sino de la imaginación: como conciencia sin mundo. En la posibilidad de la conciencia del mundo reside, en fin, su esencia misma, la esencia de la conciencia en general. *Lejos de ser una posibilidad hipotética y vacía surgida por casualidad ante la reflexión filosófica a título de problema, la posibilidad de una conciencia sin mundo es la posibilidad ontológica originaria de la conciencia misma y, como tal, su esencia.*

La determinación de la esencia de la conciencia como conciencia sin mundo posee una significación fenomenológica rigurosa: significa la realidad fenomenológica efectiva de una revelación que no tiene la forma del mundo; la existencia de una dimensión originaria de fenomenalidad en la que ésta no se fenomenaliza en la exterioridad ni como la fenomenalidad de esta exterioridad misma. En la fenomenalidad que no se fenomenaliza en la exterioridad reside, no obstante, la posibilidad fenomenológica de la fenomenalidad de la exterioridad misma. La cuestión de la esencia de la fenomenalidad se concentra en la cuestión de la posibilidad fenomenológica de una dimensión efectiva y original de revelación en la que se fenomenaliza, como fenomenalidad que no es la del mundo, la fenomenalidad del mundo mismo. La posibilidad de la realidad fenomenológica efectiva de la revelación en la que se forma el aspecto fenomenológico de la exterioridad y de la que está excluida la forma de la exterioridad, reside en la esencia en la que la trascendencia no actúa. La ausencia de un mundo es idéntica a la de la imaginación. Porque el poder de abrir el horizonte y de trascenderse hacia él no actúa en la esencia originaria de la revelación es por lo que ésta no reviste la forma del mundo y por lo que la fenomenalidad que se fenomenaliza originariamente en ella no es la de la exterioridad. La conciencia es posible como conciencia sin mundo en cuanto que no se trasciende hacia él, en cuanto que la trascendencia no está presente en ella. La conciencia sin mundo es, sin embargo, la «conciencia» de la conciencia del mundo, la conciencia de la imaginación. *La realidad fenomenológica de la dimensión originaria de revelación –donde no hay mundo porque en ella no actúa la trascendencia– es la realidad fenomenológica de la trascendencia misma*[139].

139. La reiteración de estas tesis no debe hacer olvidar que hay que explicar por qué la conciencia sin mundo se ha de hacer acompañar por la imaginación del mundo (o sea, por qué la autoconciencia lo es del acto de imaginar). Las posiciones clásicas invierten el orden esencial que Henry descubre, puesto que dan la primacía a la imaginación, sólo gracias a la cual cabe que haya además la conciencia de la imaginación. Henry ha insistido en que, en el fondo, incluso el idealismo cae en el espejismo monista (N. del T.).

Así pues, la problemática se halla en presencia de una doble evidencia, según la cual es manifiesto, por un lado, que la fenomenalidad se fenomenaliza originariamente en una esfera de la que está ausente toda trascendencia, y, por otro, que en la realidad fenomenológica efectiva de esta esfera sin trascendencia es donde se fenomenaliza y encuentra su realidad la trascendencia misma. La realidad de la trascendencia reside en la esencia que no se trasciende. Porque su realidad, entendida como realidad fenomenológica, reside en la esencia que no se trasciende, la trascendencia no puede pretender caracterizar la fenomenalidad en su estructura y su posibilidad: no constituye su esencia. *Todo momento de la esencia no posee el carácter de la trascendencia.* En la estructura fenomenológica del ser total del proceso ontológico global de la trascendencia se halla incluido, como constituyendo la posibilidad fenomenológica última de esta estructura, el momento de la esencia que no tiene el carácter de la trascendencia, el momento de la esencia que no se trasciende. En cuanto que constituye la posibilidad fenomenológica última de la estructura del proceso ontológico global de la trascendencia, el momento de la esencia que no tiene este carácter de trascendencia es el momento esencial en el que se fenomenalizan a la vez y originariamente la trascendencia y el mundo mismo. La determinación de la esencia de la fenomenalidad exige sacar a la luz en ella el momento en que no se trasciende, y exige también que la problemática se coloque ante la evidencia que ahora le pertenece y que es la *de una esfera de existencia sin trascendencia, como esfera de existencia de la trascendencia misma.*

Con la captación en la relación trascendental del ser-en-el-mundo del elemento que no se relaciona con éste, que no se trasciende, el movimiento de la trascendencia no se encuentra sólo fundado en su posibilidad fenomenológica, es decir, en su esencia. La determinación de la esencia de la trascendencia como inmanencia es idéntica a la puesta de relieve de lo que hace posible la coherencia de la estructura interna de la esencia de la manifestación.

§ 35. *La coherencia de la estructura interna de la esencia*

Lo que asegura en la esencia la posibilidad de la coherencia de su estructura interna ha quedado comprendido como lo más esencial que hay en ella. Esta comprensión, no obstante, se realizaba dentro del horizonte del monismo y se encontraba ya determinada de entrada por él. Debido a que la esencia era interpretada como el acto de irse fuera de sí, la posibilidad de la coherencia de su estructura interna se presentaba como la de retener y mantener el horizonte suscitado en la trascendencia, como la de recibirlo. Debido a que la recepción de este horizonte se captaba como

idéntica a la oposición misma, a la trascendencia, ésta se proponía, a fin de cuentas, en cuanto intuitiva en su naturaleza, como asegurando por sí misma la coherencia de la estructura que ella desarrolla.

Al comprender la coherencia de la estructura unificada de la trascendencia como encontrando su esencia en la trascendencia misma, la problemática no llega, sin embargo, a presencia de tal fundamento; más bien se encuentra remitida a éste como a un problema. Si la coherencia de la estructura desarrollada por la trascendencia reside en ésta, es que se revela profundamente dependiente: *depende de la coherencia de la estructura interna del acto de objetivación considerado en sí mismo.* Pues la trascendencia no puede retener el horizonte que ella crea, no puede recibirlo en el acto mismo por el cual lo pone ante ella, más que en la medida en que es capaz primero de retenerse ella misma en la unidad originariamente coherente de su estructura propia. Al movimiento de la trascendencia que forma y que recibe el horizonte pertenece, por tanto, como lo que lo hace posible, algo así como la unidad de una coherencia originaria. *La unidad originariamente coherente del movimiento de la trascendencia reside en el mantenimiento junto a sí de este movimiento en su cumplimiento.* Lo que hace posible mantener junto a sí el movimiento de superación de la trascendencia se ha comprendido como idéntico en su esencia a la revelación originaria de este movimiento a sí mismo. Lo que semejante comprensión pone de manifiesto, de una manera más precisa, es *la estructura interna del modo originario de revelación del movimiento, en su identidad ontológica con la posibilidad que tiene este movimiento de permanecer junto a sí en su cumplimiento, y como constituyendo, por consiguiente, esta posibilidad misma.* La posibilidad que tiene el movimiento de la trascendencia de permanecer junto a sí en su cumplimiento es, pues, idénticamente la estructura de su modo originario de revelación. En esta posibilidad de permanecer junto a sí se encuentra, no obstante, el fundamento de la unidad consigo mismo del movimiento y, por consiguiente, la posibilidad que tiene él de constituir una estructura coherente. *La unidad originariamente coherente del movimiento de la trascendencia considerado, en su estructura propia, reside en la inmanencia.*

Porque lo hace posible, la unidad originariamente coherente del acto de objetivación resulta ser al mismo tiempo lo que hace posible la coherencia de la estructura que este acto engendra: la coherencia y la unidad de la estructura global desarrollada por la esencia en el proceso de la objetivación. La unidad de esta estructura global, la unidad coherente de la trascendencia y del horizonte se basa, pues, en la unidad de la trascendencia misma como acto de crear y de retener el horizonte. Aquí debemos rechazar de nuevo los resultados de la problemática del

esquematismo, más exactamente, la pretensión de presentar la unidad fenomenológica de la formación y de la recepción del horizonte como el fundamento determinado y suficiente de la unidad de la estructura global que la trascendencia desarrolla, y, en última instancia, como la unidad de la esencia de la trascendencia misma. *La unidad que funda la coherencia interna del acto de la trascendencia considerado en sí mismo no tiene nada que ver con la unidad de la espontaneidad y de la receptividad de la trascendencia respecto del horizonte.* La unidad de la espontaneidad y de la receptividad designa simplemente al acto que forma el horizonte como idéntico en su esencia con el que lo recibe. Lo que se piensa bajo el concepto de esta unidad es un único y mismo acto: el acto de la trascendencia; no es *la posibilidad interna de este acto de permanecer uno en sí mismo en su cumplimiento.* Porque la posibilidad interna de la unidad original del acto de la trascendencia no es ni pensada ni captada, lo que finalmente se toma en consideración no es este acto en sí mismo, sino más bien su relación con el horizonte que él crea. Porque concierne únicamente al acto de la trascendencia en su relación con el horizonte, la unidad de la espontaneidad y la receptividad revela ser idénticamente la unidad de la estructura total engendrada por este acto: *la unidad de la esencia y del medio puro que ella imagina, no la unidad interna de la esencia misma.*

De este modo se muestra lo que contiene de equívoco una expresión como «coherencia de la estructura interna de la esencia de la manifestación». La estructura interna de la esencia no comprende en ella, en rigor, más que la realidad de ésta. En la totalidad sintética de la estructura global constituida por la trascendencia reside, por el contrario, junto con la esencia misma, el puro producto imaginario de su actividad. La subsistencia de esta estructura global es sin duda un problema: está asegurada por el acto de la trascendencia como acto de crear y retener el horizonte. La unidad de la espontaneidad y la receptividad de la trascendencia respecto al horizonte es, así, el fundamento de la coherencia de la estructura global que suscita la trascendencia en su libertad. *La coherencia de esta estructura global no es la de la esencia en su estructura interna, sino que la presupone.* La unidad de la esencia y su producto imaginario, unidad que encuentra su fundamento en la de la espontaneidad y la receptividad del acto de la trascendencia respecto al horizonte, remite a la unidad interna de este acto y a su coherencia originaria como a un fundamento último. *El esquematismo invierte los términos: toma por unidad de la esencia, por unidad originariamente coherente de la trascendencia misma, la unidad de la estructura global que la trascendencia desarrolla.* Con semejante inversión en la jerarquía de las esencias se descubre justamente, como su condición previa, la confusión de la estructura interna

de la esencia con la estructura global, que sólo encuentra en aquélla su fundamento. La coherencia de esta estructura global, designada impropiamente como «estructura... unificada de la trascendencia»[140], se toma así por la coherencia de la trascendencia misma y por la unidad de su estructura interna. La unidad propia de esta estructura y lo que la hace posible, la inmanencia como tal, es decir, la «esencia» de la trascendencia, caen en el olvido gracias a esta confusión.

El que la unidad de la espontaneidad y la receptividad, o también del pensamiento y la intuición, no pueda constituir la unidad esencial y original del conocimiento ontológico, «la posibilidad interna de la unidad esencial de la síntesis veritativa pura»[141], se ve en la manera en que se realiza en el esquematismo, *con la puesta de relieve en el pensamiento y en la intuición, y como su esencia común, no de la trascendencia, sino precisamente de la estructura global que ésta desarrolla.* El reconocimiento de la unidad «esencial y originaria» de los elementos puros del conocimiento se realiza, en efecto, mediante la determinación de éstos en su esencia como «representaciones». La representación es la esencia común que permite al pensamiento y a la intuición unirse, porque constituye, en primer lugar, la esencia de cada uno de ellos. Ser la esencia de una cosa quiere decir hacerla posible. La representación es la esencia del pensamiento: constituye su unidad interna, porque la hace posible al manifestarla. Lo mismo ocurre con la intuición. La unidad interna del pensamiento es, pues, la de la representación; *es, todas las veces, la unidad de la trascendencia y el horizonte.* La unidad del pensamiento es sustituida, por tanto, bajo el concepto impropio de su unidad «interna», por la unidad del pensamiento y de lo que él piensa, es decir, de lo que él representa. De la misma manera, el concepto de la unidad de la intuición no concierne al momento de la realidad que, paralelamente al pensamiento puro, designa la intuición, considerada en sí misma, en la esencia. La unidad de la intuición y de lo que intuye, es decir, de nuevo, la unidad de la representación como unidad de la trascendencia y el horizonte, es a lo que de hecho apunta la problemática bajo el concepto igualmente impropio de unidad «interna» de la intuición. Sin embargo, en la medida en que la intuición no encuentra simplemente su condición en la representación, sino que, por el contrario, se ofrece como lo que, al recibir el horizonte, asegura así la unidad de aquélla, es decir, su posibilidad, el concepto de unidad de la intuición reenvía a la problemática al sentido que le corresponde. *La unidad de la intuición no se basa ya en la unidad de la representación: la funda.* Pero ¿cómo? ¿Qué senti-

140. *K*, 176.
141. *K*, 99.

do hay que reconocer al concepto de unidad de la intuición para que ésta constituya el fundamento de la representación y de su unidad? ¿Es una la intuición en cuanto que unifica la representación y la hace así posible en la coherencia de su estructura global? *¿O muy al contrario y con toda evidencia, la intuición, es decir, la trascendencia misma, no es capaz de unificar la representación, o sea, la estructura global que la trascendencia desarrolla, más que en la medida en que ella misma es una en la unidad originariamente coherente de su estructura propia?*

El concepto de unidad de la intuición se refiere, por consiguiente y necesariamente, a lo que se ha comprendido como la realidad. Por eso no designa sólo la unidad de la intuición sino también la del pensamiento: la unidad de la imaginación y de la trascendencia en general. Esa unidad, como unidad interna de la esencia, como unidad inmanente, es la unidad primordial, la unidad de la realidad misma. Sobre el fondo de esta unidad que constituye en cada una de ellas la unidad de su estructura *interna*, es como el pensamiento y la intuición son una sola cosa, y no por la mediación de la unidad de la representación, que presupone ella misma, como su posibilidad, la unidad interna del acto de la trascendencia considerado en sí mismo. La unidad interna del pensamiento, la de la intuición, la unidad interna del acto de la trascendencia, por último, en que la propia representación encuentra su unidad, no son en verdad sino una única y misma unidad: la unidad de la realidad. En el plano de esta realidad, dentro de la estructura interna del poder del conocimiento considerado en sí mismo, es donde los modos conforme a los que éste se cumple se unen originariamente de modo que puedan producir juntos la representación, así como su unidad en el mantenimiento del horizonte. Dicho de otra manera, el poder que hace posibles la intuición y el pensamiento haciendo de ellos «representaciones» y que los reúne originariamente en la unidad que le corresponde en exclusiva, reside por completo en la realidad. Esta unidad que es la de ella y la de ellos (en el doble sentido de su unidad interna y de la unidad que los reúne), la unidad, por consiguiente, del pensamiento y la intuición, no puede descubrirse en la estructura de la representación y como unidad de ésta, ya que es, muy al contrario, lo que la hace posible.

La representación abre el horizonte trascendental del ser, y en este acto de abrirlo y de mantenerlo abierto, lo unifica originalmente. En la unidad de la representación reside el fundamento de lo que se encuentra representado en ella: el fundamento de la unidad del mundo comprendido en su concepto puro. La determinación sistemática del concepto de unidad no puede realizarse en el plano ontológico más que distinguiendo tres clases de unidades: 1.° *la unidad del horizonte*. Porque se manifiesta dentro de este horizonte, es por lo que el ente se encuentra alcanzado no

«en la dispersión y el aislamiento»[142], sino precisamente en la coherencia de un complejo ya de entrada sintetizado y unificado. *La unidad no adviene al ente más que en la medida en que él se manifiesta; reside en su manifestación misma.* Por eso puede establecerse una unidad entre entes radicalmente diferentes, que pertenecen a géneros, esencias, regiones radicalmente diferentes: porque reside en la unidad del campo de intuición donde, a pesar de estas diferencias, son susceptibles de aparecer y yuxtaponerse unos a otros. *Toda unidad es por principio fenomenológica: la unidad de los fenómenos les pertenece en cuanto tales*[143]. Por eso también el problema de la determinación sistemática del concepto de unidad interviene y no tiene que intervenir más que en un plano *ontológico*. Con todo, la manifestación no puede unificar lo que unifica más que si ella misma es una, más que si ella misma es efectiva. La posibilidad que tiene el horizonte de vincular originariamente en una síntesis al ente encontrado en él se refiere a un poder sintético que unifica sin cesar el horizonte mismo. Tal poder es, según Kant, la imaginación. «Toda síntesis está producida por la imaginación»[144]. Ésta sintetiza y unifica originalmente el horizonte en cuanto que lo forma y lo recibe. La unidad del horizonte remite, pues a: 2.° la *unidad de la representación como unidad de la esencia y de lo que ella se representa*, como unidad de la trascendencia y del horizonte –unidad que presupone a su vez la unidad originalmente inmanente del acto de la trascendencia considerado en sí mismo, a saber: 3.° la *unidad interna de la esencia misma*. La elaboración y la discusión de cualquier cuestión relativa a la esencia de la unidad, a los problemas de la unidad del pensamiento y la intuición, de la espontaneidad y la receptividad, etc., tan sólo pueden hacerse sobre el trasfondo de estas distinciones y de su base ontológica rigurosamente determinada[145].

142. Cf. *K*, 141.

143. Si el tiempo es presentado por Husserl como la condición de la unidad de fenómenos estructuralmente diferentes –es posible colocar unos junto a otros objetos que pertenecen a espacios y a tiempos diferentes, «en cuanto que se los coloca en un *campo temporal*» (*EU*, 213)–, es precisamente porque el tiempo mismo queda comprendido como constituyendo un campo fenomenológico y, como tal, unificado: «la unidad de la intuición». «La unidad de la intuición del tiempo es la condición de posibilidad de toda unidad de la intuición para cualquier pluralidad ligada de objetos, que son todos objetos temporales» (*EU*, 214).

144. *K*, 138.

145. La confusión de estas distintas unidades, la sustitución de la unidad fundamental de la esencia por unidades secundarias que se basan en ella y derivan de ella, no es obra sólo del esquematismo: constituye también *el origen de la concepción hegeliana de la unidad como idéntica a la diferencia*, concepción que no hace sino expresar, bajo el manto de la «dialéctica», la sustitución de la unidad originaria de la esencia por la unidad de la estructura global que la trascendencia desarrolla en el proceso de oposición de la representación. Tal sustitución, sin embargo, es esclarecedora si su motivo profundo reside en *el proyecto de alcanzar una determinación fenomenológica del concepto de unidad*: precisamente porque la fenomenalidad se basa, según Hegel, en el proceso de la oposición y la deferencia, es por lo que la unidad se encuentra entonces identificada con éstas.

§ 36. *La significación ontológica esencial del concepto de inmanencia: lo inmediato*

En su unidad interna, como unidad radicalmente inmanente, como unidad primordial, reside la posibilidad fundamental de la esencia: la posibilidad que tiene de ser ella misma. La esencia es la acción, es el devenir de la exterioridad, el poder que la produce. ¿Cómo es activa la esencia? ¿Qué es lo que le permite ser esta acción, unirse a ella y hacer lo que esta acción hace, sino precisamente la acción por la que se une a su acción –el poder por el que entra en posesión de su propio poder? La acción por la que la esencia se une a su acción es su acción originaria; el poder por el que entra en posesión de su propio poder es su poder fundamental. ¿En qué consiste éste? ¿De dónde saca la esencia la fuerza para unirse a sí misma a fin de poder, en esta fuerte reunión consigo, ser ella misma, poder actuar? A la pregunta referente a la posibilidad fundamental de la esencia, a la posibilidad que tiene de reunirse consigo en la unidad de su ser propio, la problemática ya ha respondido. *La estructura ontológica en que se cumple la reunión de la esencia consigo es la de la receptividad originaria por la que la esencia se recibe a sí misma en la inmanencia.*

El que la inmanencia se refiera a la estructura ontológica interna de la esencia misma como aquello que la hace posible y constituye así su esencia –la esencia de la esencia–, es lo que confiere a su concepto su significación esencial. Esta significación se pierde, por el contrario, cuando la posibilidad interna de la esencia y la cuestión de su determinación se encuentran sustituidas, bajo el concepto de inmanencia y como su contenido propio, por la simple pertenencia de la esencia a sus determinaciones. Con la toma en consideración de la relación de inherencia modal, el pensamiento pierde de vista lo que constituye la posibilidad última de la esencia; no penetra en el interior de ésta sino que, incapaz más bien de ir hasta el fundamento radical del ser y la existencia, fija su atención en lo que encuentra su posibilidad en tal fundamento, y se contenta con reconocer la presencia de éste en aquello que él hace posible. La presencia del fundamento en lo que él hace posible, la inmanencia de la esencia a sus determinaciones, es lo que se piensa entonces con el concepto de inmanencia, lo que se presenta como «carácter inmanente de la esencia». *La significación que se reconoce tradicionalmente al concepto de inmanencia de la esencia como determinando en su naturaleza la relación de la esencia con sus modos encubre la impotencia del pensamiento para captar la significación esencial conforme a la cual semejante concepto se refiere por necesidad a la estructura ontológica interna de la esencia y al problema de la determinación de esta estructura.*

¿Qué puede valer, en ausencia de tal determinación, la interpretación filosófica de la relación que une la esencia con sus modos? ¿Qué sentido hay que dar a la inmanencia de aquélla en éstos? ¿Cómo es capaz esa inmanencia de hacerlos posibles y fundarlos? Pues la esencia no puede hacer posibles sus propios modos más que en la medida en que ella misma es posible. Con la inmanencia de la esencia en la conciencia natural –cuando no se trata de la mucho más vaga y totalmente indeterminada del «Espíritu» o de la «Razón» en los diferentes «individuos»–, la filosofía clásica se daba por satisfecha sin mayor problema. En efecto, ¿de qué resultado se puede valer, qué piensa ella como contenido efectivo, cuando la posibilidad del conocimiento no se busca sino en la inmanencia de la esencia a los diferentes modos en que este conocimiento se realiza? Sólo cabe que sea la tautología en que la posibilidad del conocimiento simplemente se menciona.

O bien, con el concepto de la relación de inmanencia de la esencia a sus modos, el pensamiento no va más allá de la mera tautología, y la idea que lo anima secretamente en la elaboración de esta relación y que se esconde, de hecho, tras ella ¿no es la que sirve de tema director y de fundamento a la ontología: la idea de la posibilidad del fundamento mismo, de la posibilidad interna de la esencia? Aquello a lo que se apunta, al menos confusamente, bajo el concepto de la presencia de la esencia en sus modos y se capta en él como haciendo posible la acción de estos últimos ¿no es en realidad lo que hace posible la acción de la esencia misma: la presencia de ésta, la unidad de la esencia consigo misma en esta fuerte reunión en la que se le concede ser lo que es y actuar? La significación ontológica esencial del concepto de inmanencia es el contenido inadvertido del pensamiento que se atiene a la relación de inmanencia. Por eso, no está ausente de las filosofías que pretenden negar toda significación ontológica a la idea de inmanencia y constituirse independientemente de ella. La inmanencia de la esencia al contenido efectivo de la experiencia y, por ejemplo, del saber real al saber natural, atestigua la imposibilidad del pensamiento para olvidar del todo lo que él se oculta bajo tal relación: *la revelación inmanente en la que la esencia se da originalmente a sí misma en la acción por la que se hace presente, por la que se vuelve capaz de actuar.* La oscuridad, en Hegel tanto como en Heidegger, del estatuto del saber natural y de la inmanencia en él del saber real pertenece en realidad al concepto no elaborado de esta inmanencia, en tanto que éste no designa sólo, de manera explícita y con la evidencia de su contenido, la relación de la esencia con sus modos, sino, aunque de manera oculta, la estructura propia de ésta: *la estructura interna del saber real y su fundamento.* Pues sin duda la esencia sólo puede actuar si está ahí; el saber natural

sólo es posible si la esencia está presente en él, si le es inmanente. Esta posibilidad que tiene la esencia de estar ahí, sin embargo, le pertenece en exclusiva, es su propia posibilidad: la posibilidad que tiene la esencia de la presencia, de estar ella misma presente y de ser así lo que es –la esencia de la presencia. Porque la posibilidad que tiene la esencia de estar presente y de actuar en el saber natural se basa en su propia posibilidad, la acción de la esencia en éste debe ser no simplemente nombrada sino captada en su estructura ontológica interna y en su posibilidad. La esencia inmanente es la de la inmanencia.

Que la esencia venga a sí; que su poder, el de alcanzar la luz de la exterioridad, sea primero el de alcanzar este alcanzar, el de unirse a él, el de reunirse de este modo consigo en la fuerza de su unidad interna, ¿no quiere decir simplemente que dicho poder existe, que la esencia debe estar presente para actuar? ¿O más bien que está efectivamente presente y que, por tanto, actúa? El contenido ontológico del concepto de inmanencia, comprendido «en su significación esencial», ¿no está constituido, como aquel al que apunta el pensamiento en la «relación de inmanencia» de la esencia a sus modos, por el mero presupuesto de ésta en la tautología en la que la esencia es reconocida y nombrada sin más, en la que se dice que ella «es»? Pero ¿qué significa ser? Con la determinación de la posibilidad fundamental de la esencia como la posibilidad que ella tiene de llegar ella misma a sí, es la estructura interna de la esencia, *la estructura originaria del ser mismo*, lo que se halla descrito y captado por la problemática. En efecto, sólo sobre el trasfondo en él de esta estructura en la que la esencia se recibe ella misma originariamente en la inmanencia, el ser es susceptible de unirse a sí mismo y de ser así lo que es –sólo así el ser es susceptible de ser. Pues el ser no es algo muerto o hecho del todo, no es nada simplemente dado. Su ser, el ser no lo obtiene más que por la obra en él de la esencia, que lo hace ser en la unidad originaria que lo constituye. Pues la unidad tampoco es algo muerto. Es justamente una obra y un cumplimiento. La forma en que esta obra se realiza, *la obra interior del ser*, es lo que se representa el pensamiento que dispone de las categorías ontológicas fundamentales en que se encuentra definida la posibilidad que tiene el ser de llegar originalmente a sí.

La posibilidad para el ser de venir originalmente a sí lo determina como lo inmediato. No como lo inmediato de la conciencia ingenua, que se atiene al dato y lo considera como algo evidente que va de suyo; no como lo inmediato del pensamiento que, remontándose a la condición ontológica de este dato, es decir, al ser mismo, la toma sin embargo, a su vez, como algo dado simplemente y que se basta a sí mismo. Pues, sin duda, la condición ontológica de la posibilidad del dato se basta a sí misma si es que es precisamente la condición. Aquello en virtud de lo cual

es la condición, aquello por lo que se basta a sí misma, es, no obstante, lo que debe exhibir la problemática. Esta posibilidad en virtud de la cual el ser se basta a sí mismo y resulta ser la condición en un sentido absoluto; esta posibilidad que es idénticamente para él la de llegar originariamente a sí, es la que se piensa bajo el concepto de lo inmediato y lo determina como el concepto fundamental de la ontología. *Lo inmediato es el ser mismo como originariamente dado a sí en la inmanencia.* Porque esta donación originaria del ser a sí mismo que lo constituye propiamente no se cumple ni por casualidad ni de milagro, sino en la inmanencia y como esta inmanencia misma, el concepto de lo inmediato no permanece indeterminado; lo inmediato no es un mero nombre para decir, en ausencia de todo contexto filosófico válido y como una simple tautología, que el ser es, sino que, por el contrario, designa su posibilidad interna y se refiere, pues, a una esencia: a la esencia fundamental en la que esta posibilidad encuentra su realidad.

La determinación ontológica del concepto de lo inmediato descarta la pretensión de captar la condición de toda presencia en la objetivación y, por consiguiente, de comprender ésta como la *mediación universal en la que todo lo que es encuentra su ser.* Pues, sin duda, todo lo que es encuentra su ser sólo por la mediación de la esencia que le hace el don de la presencia; todo ente, al menos si hablamos de él como de un fenómeno, no puede ser tal más que obedeciendo a la poderosa ley de esta mediación. De modo que ésta se da necesariamente como la ley. La naturaleza interna de la mediación que constituye la ley de todo lo que es: ése es, no obstante, el tema propio de la ontología. Con las presuposiciones que tradicionalmente son suyas se produce, sin embargo, una confusión a los ojos de la problemática entre la necesaria referencia del ente al elemento ontológico formal puro en el que entra en la condición fenoménica y por el que se encuentra mediatizado y, por otra parte, el desarrollo interno del elemento ontológico puro por el que este elemento llega él mismo a la luz de la condición fenoménica, es decir, a su propia realidad: tanto una como otra son llamadas por ella «mediación». Hablando de la mónada yo, entendida por él como constituyendo idénticamente la conciencia, es decir, la esencia de la presencia como tal, Schelling declara: «Ningún opuesto objetivo llegaría jamás a ella si no estuviera puesto al mismo tiempo por la acción por la que ella se pone a sí misma»[146]. La posibilidad para la esencia de cumplir su obra respecto de todo lo que está presente y encuentra de este modo en ella su mediación, presupone ciertamente, en lo que concierne a la esencia, que ella haya primero

146. *IT*, 54.

cumplido su obra respecto de sí misma: que la esencia de la presencia se haya hecho ya de entrada presente a sí misma en el acto primitivo y fundamental por el que ella se realiza: en la acción, dice Schelling, por la que se pone a sí misma. Ésta, sin embargo, queda comprendida como la objetivación. La posición de sí de la esencia es, según Schelling, una posición de la esencia ante sí. Precisamente porque la posición de sí de la esencia es, según Schelling, una posición de la esencia ante sí, es por lo que la acción por la cual la esencia se pone a sí misma se revela idéntica a aquella por la que todo opuesto objetivo llega a ella –por la que el ente se manifiesta a ella como un objeto. Así pues, la manifestación del ente no presupone solamente el cumplimiento de la obra interna de la esencia en la acción por la que ésta llega originariamente a sí; se muestra también idéntica en su estructura a esta acción originaria interna de la esencia misma[147]. *La mediación designa a la vez, sobre el trasfondo de la identidad de su estructura ontológica interna, la acción por la cual la esencia hace al ente manifiesto y la acción por la que se manifiesta a sí misma.* Porque la mediación designa indiferentemente esta doble acción, ella no es sólo la ley del ente y de todo lo que es: es la ley de la esencia, la ley del ser mismo. O más bien, porque esta doble acción no es de hecho sino una, porque su estructura es en todas partes la misma, no hay sino una única ley, una única acción: la objetivación es la ley universal de todo lo que es y del ser mismo, la mediación universal.

Aquello de lo que, sin embargo, carece la mediación en su pretensión de universalidad, es nada menos que la posibilidad de la objetivación misma, es su propia posibilidad. Pues la *objetivación no es posible más que si la esencia que se objetiva viene originariamente a sí como en esta objetivación misma, de manera que ser ésta y cumpla lo que ella cumple: el devenir de la exterioridad y su surgimiento fenomenológico. Y que este venir originario de la esencia a sí misma no esté constituido por la objetivación, que no pueda, como pretenden Hegel y Heidegger, ser su consecuencia, se deriva justamente de que es su condición.*

El venir originario de la esencia a sí misma, lo que la determina como lo inmediato, no puede en modo alguno comprenderse a partir de una necesidad de orden intelectual y como una mera exigencia lógica –aquella según la cual la esencia por la que toda presencia está mediatizada no

147. Ocurre así en Heidegger, en quien la posibilidad ontológica, es decir, la mediación misma, la verdad entendida en sentido ontológico, es interpretada, en la estela de Kant, como la posibilidad del conocimiento óntico; de manera que «si el conocimiento ontológico desvela el horizonte, *su verdad consiste en permitir el encuentro del ente dentro de este horizonte*» (*K*, 180; el subrayado es nuestro); así que la estructura interna de esta verdad, es decir, del elemento ontológico mismo, es idénticamente la de la manifestación del ente: «la verdad misma debe ser entendida *a la vez como desvelamiento del ser y como carácter manifiesto del ente*» (*ibid*; el subrayado es nuestro).

puede ya estar mediatizada a su vez y constituye, por consiguiente, lo inmediato. Semejante determinación del concepto de lo inmediato, a la que la mediación misma puede elevar sus pretensiones, se deriva de una decisión unilateral del pensamiento que, percibiendo la necesidad de la esencia de venir originariamente a sí, declara que así sucede: que la esencia llega originariamente a sí y que tal es su naturaleza. «Obedeciendo» al axioma según el cual «hay que detenerse», el pensamiento se limita a tomar sus deseos por la realidad. En ésta es, por el contrario, donde reside lo inmediato; en ella es donde debe ser exhibido, y esto, como la estructura fundamental que la constituye.

La puesta en evidencia de lo inmediato como constituyendo no una mera exigencia lógica sino la estructura misma de la realidad y su esencia, es idénticamente la de la estructura interna de la inmanencia.

SECCIÓN III

LA ESTRUCTURA INTERNA DE LA INMANENCIA Y EL PROBLEMA DE SU DETERMINACIÓN FENOMENOLÓGICA: LO INVISIBLE

§ 37. *La estructura interna de la inmanencia*

La inmanencia ha sido definida por referencia a la trascendencia y por la exclusión de ésta fuera de su estructura interna. La significación positiva de tal definición se ha mostrado al poner en evidencia ciertas determinaciones estructurales esenciales que comporta. Antes de llevar más lejos el análisis de éstas y la comprensión de su carácter decisivo para una interpretación filosófica adecuada de la naturaleza última de la esencia, importa señalar lo que se deriva ya, de manera puramente negativa, de la exclusión.

Donde no hay trascendencia, no hay horizonte ni mundo. El horizonte del mundo, lejos de ser una estructura universal de toda manifestación y de constituir, por consiguiente, la esencia de ésta, se encuentra, muy al contrario, excluido de esta esencia considerada en sí misma. Semejante exclusión es idénticamente la de toda realidad intramundana en general. Aquí se pone de manifiesto, para el pensamiento que quiere llegar a lo esencial, la naturaleza extraña del camino que tiene que seguir, al menos si quiere alcanzar su objetivo. Seguir tal camino es para él, en efecto, no «dirigirse hacia» sino, por el contrario, «apartarse de»; pero de manera que, en este movimiento por el que se aparta de lo que constituye su objeto natural, no sólo abandona éste y la infinita riqueza de sus determinaciones múltiples sino, más esencialmente y de una manera más decisiva para la comprensión de la indigencia y de la inopia a las que se aboca, la naturaleza misma de la morada que le pertenecía junto a las cosas –ese acto de dirigirse hacia con el que, no obstante, el pensamiento podía parecer confundirse. De este modo, a la pérdida de todo lo que es, se añade la pérdida, más esencial, del ser mismo, al mismo tiempo que se anuncia al pensamiento, junto con el carácter ontológico de la privación que se le impone, su verdadero desamparo. Pues es su propia posibilidad, la posibilidad de pensar, lo que se le quita cuando debe apartarse del medio

ontológico en el que se encuentra iluminado por la verdad. Por eso, este apartarse que se le prescribe, sin embargo, como el camino, el abandono del ente en su conjunto, significa solamente a los ojos del pensamiento su propio abandono; mide su propia imposibilidad.

No obstante, este abandono es el de la esencia; es en esta indigencia extrema en la que no subsiste nada del mundo, y tampoco el mundo mismo, donde ella se mantiene como en su posibilidad. Indigencia y desamparo, pérdida y abandono, caracterizan la esencia en relación con aquello de lo que se halla privada. ¿De qué se encuentra, pues, privada la esencia? Cuando se ha comprendido el carácter de su privación y se ha captado aquello de lo que carece como ser-fuera-de sí del ser, como exterioridad y alteridad, de ésta es de lo que la esencia se encuentra privada. El ser-otro es distinto de la esencia. El elemento ajeno en que crecen las ricas determinaciones de la existencia, es lo que le es ajeno. *La indigencia de la esencia reside en el hecho de que ella no encierra nada otro.* Porque la esencia no encierra nada distinto del pensamiento que se vuelve hacia ella, se aparta necesariamente de todo lo otro de ella, de eso mismo que es lo otro: del ser, en fin, comprendido como alteridad y como exterioridad. Porque se aparta de este medio puro, de lo que se manifiesta en él y de lo que se relaciona con él, la liberación de lo esencial procede como una retirada. Por eso cualquier aproximación a la esencia reviste inmediatamente la forma de un ahorro; por eso toda proximidad, al menos si concierne al origen, será «ahorrativa», «economizante». Ahorro, economía, significan aquí, sin embargo, rechazo, abandono. Por eso en este ahorro, en el proyecto de esta economía, hay cierta valentía; no la de una renuncia provisional, sino la de una pobreza que se hace y se quiere esencial. Esencial es la pobreza que, en lugar de unirse a ellas, deja marchar las múltiples configuraciones del ser, la forma misma de su morada junto a la tierra, la Casa y el Año. A la palabra misma en que cualquier cosa está contenida, al nombre y la apelación, a lo que designa y lo que muestra: a todo eso hay que renunciar también en esta pobreza que está hecha de silencio. Pero ¿qué queda entonces?

Lo que queda cuando, junto con la alteridad y la exterioridad, el medio del ser y todas sus determinaciones, sus configuraciones y el movimiento del pensamiento hacia ella, han sido rechazados o suprimidos, es la esencia misma. Pues *no se le retira nada a la esencia que, por el contrario, se encuentra liberada y reconocida en su integridad, cuando se opera en el pensamiento la retirada del ser trascendente y de la trascendencia misma: no se le retira nada porque la esencia no encierra nada más y porque la supresión de la alteridad es sólo la supresión del elemento ajeno en relación con la esencia, de lo que la tapa y la oculta a nuestros ojos.*

Este es el momento en el que la determinación negativa de la estructura interna de la esencia a partir de la exclusión fuera de ella de toda trascendencia manifiesta su significación positiva. Si el pensamiento que se consagra al cuidado de lo esencial se lleva a cabo como una retirada y un rechazo, es que, al comportarse así, obedece a una prescripción que es la de la esencia misma. La retirada del elemento trascendental no tiene como mero efecto poner la esencia al descubierto, sin decir de otro modo lo que ella es, apartar un obstáculo ante la mirada que quiere llegar hasta ella. *En la esencia es donde no hay nada trascendente*; en ella, en su naturaleza interna, es donde penetra el pensamiento de la exclusión. Este no significa simplemente: todo lo que se relaciona con el ser trascendente, todo lo que se va a la exterioridad es exterior y como tal ajeno a la esencia; sino, más precisamente: *en la esencia* no hay nada exterior, nada ajeno.

De este modo se presentan de nuevo ante el pensamiento, para surgir en la repetición con la plenitud de su positividad ontológica concreta, las determinaciones estructurales que se derivan de la exclusión y que son las de la esencia. Como en ésta nada se aleja y va hacia fuera, como el movimiento creador de la exterioridad no está presente en ella y no hay ni acción ni efecto, la esencia, como hemos dicho, no se divide, no se separa de sí; no se instituye ninguna distancia entre ella y ella. En la esencia no hay ni oposición ni representación. Porque el acto que pone delante no está comprendido en la esencia, porque no es constitutivo de ella, sino que, por el contrario, se halla radicalmente ajeno a su naturaleza, nada se pone *en la esencia* ante ella. En este sentido es en el que ahora no hay, en la esencia, oposición: no hay en ella nada opuesto. Por eso el concepto de intuición, con ayuda del cual el pensamiento filosófico tradicional ha creído poder describir la captación inmediata de la realidad –más exactamente, la naturaleza misma de esta captación considerada en cuanto tal–, se muestra profundamente impropio, ya que implica la oposición, en la intuición misma, del que intuye y lo intuido. Incluso si esta oposición se comprende finalmente como lo que debe ser superado o hasta suprimido, y esto por la intuición precisamente en su cumplimiento (en cuanto que ésta apunta a «unirse», a «confundirse» con la realidad intuida), permanece como la condición misma de este acto y de la teleología a la que él obedece: lo dirige un interés que se refiere a una «realidad» no, contra lo que parece, en razón de ésta, sino de la estructura de cualquier captación posible en general. Por eso semejante «realidad» reviste necesariamente la forma de la oposición, *se encuentra constituida por ella*. Si, como pretende Hegel, «no hay interés más que allí donde hay oposición»[1],

1. *L*, 73.

entonces es que *no existe en la esencia ni interés ni nada parecido y, menos que nada, un interés respecto de sí.* No existe en ella ninguna «realidad» con la que pudiera querer confundirse, porque no hay en ella nada opuesto. Por eso también, la esencia no quiere nada, no se propone nada. No tiene proyecto ni deseo. Porque no quiere nada, porque no tiene ni proyecto ni deseo, porque no hay en ella nada de lo que esté separada, también todo en ella es reposo; ella es, en esta ausencia de perturbación, sin nada que la divida, la calma de su absoluta simplicidad. Pues la calma que crece en la esencia no procede en ella de que ha dejado fuera de sí las figuras perecederas en las que el ser se destina a nosotros en el tiempo y en la muerte, como tampoco de que ha dejado de unirse a estas figuras. Es así, sin duda, como la esencia descansa cuando deja de marcharse fuera de sí, cuando, inmóvil, ya no crea nada. La fuente de este reposo, sin embargo, no es la mera privación. La esencia descansa en ella. «En ella» no significa sólo que, en ausencia de toda trascendencia, la esencia deje de irse «fuera de ella», a la exterioridad. «En ella» designa el lugar en que la esencia descansa, lo que le queda, lo que le es dado cuando, en su perfecta inmovilidad, ya no se propone ni se da nada más: la esencia misma. «En ella» designa el lugar donde la esencia descansa como constituido por ella. Porque el lugar donde la esencia descansa está constituido por ella, la esencia es ella misma, como tal, el descanso.

Porque el lugar donde la esencia descansa está constituido por ella, no hay en el descanso de la esencia nada distinto de ella. La esencia descansa en la soledad y, debido a que el descanso constituye su naturaleza, es ella misma, como tal, soledad. ¿Qué es la soledad que pertenece a la esencia como su naturaleza misma? Igual que el descanso, la soledad de la esencia tampoco es mera privación. La esencia no se queda sola, como una cosa cuando se han quitado todas las demás. Cuando nada más subsiste, la esencia se queda sola *consigo*. La soledad tiene un contenido. Lo que está contenido en la soledad de la esencia es la esencia misma. Por eso la esencia es soledad, porque su contenido está constituido por ella. Pero la esencia no está en ella como un contenido muerto, sino como aquello con lo que está ligada inmediatamente, con aquello con lo que se relaciona. *Esto es lo que permanece en la soledad de la esencia: la relación de la esencia consigo, como constitutiva de esta esencia misma y de su soledad.*

La soledad de la esencia se deja comprender, por consiguiente, en lo que es: es la unidad de la esencia. Por eso la comprensión de la esencia de esta soledad vale como una repetición: es idénticamente la de la significación que la problemática reconoce al concepto de la unidad aplicado a la esencia. Igual que la unidad de la esencia no tiene nada que ver con la mera identidad exterior de una cosa consigo misma tal como

se halla enunciada en la tautología, sino que reside, por el contrario, en la obra interior por la que la esencia viene a sí con el acto mismo por el que se da a sí misma, de la misma manera, lo que designa el concepto de la soledad de la esencia es la estructura misma de ésta en su positividad ontológica interna. Lo que está implicado en esta positividad como constituyéndola es la relación de la esencia consigo, *relación tal que en ella la esencia goza de sí, tiene la experiencia de sí, se revela a ella misma en lo que es, tal como es. Lo que tiene la experiencia de sí, lo que goza de sí y no es más que este puro gozo de sí mismo, esta pura experiencia de sí, es la vida*. La soledad es la esencia de la vida.

Porque es la esencia de la vida, la soledad no es un momento de ésta, una determinación que interviene en su historia y que le tocaría en suerte o que ella podría darse libremente; no se deriva de una opción respecto a preocupaciones de orden moral, de un imperativo. La soledad no es una categoría de la psicología o de la ética, sino una categoría ontológica fundamental: constituye una estructura absolutamente universal, la estructura misma de la esencia. Lo que tiene la experiencia de sí precisamente, lo que goza de sí, no es esto ni aquello, es la esencia. Pues la esencia es lo único que se relaciona originariamente consigo, en esta relación que la revela a ella misma en su realidad. Pero la revelación a sí de la esencia en su relación originaria consigo misma es la Parusía. La Parusía es la esencia de la vida. La Parusía, que es la esencia de la vida, es, por tanto, el contenido de la soledad. La soledad es la soledad de lo absoluto, pero de lo absoluto en su absolutez, en la profundidad y en el gozo de su ser propio.

En este sentido es en el que la soledad es la unidad; no la unidad exterior del término aislado, sino la unidad que reúne, la unidad de la esencia –que es la reunión de la esencia consigo. La reunión de la esencia consigo no es más, sin embargo, que la esencia misma. Por eso no hay propiamente hablando un problema de la unidad de la esencia. Semejante unidad se propone como un problema tan sólo dentro del horizonte del monismo, cuando la estructura de la esencia se interpreta de manera que es precisamente un problema saber cómo puede permanecer una, y ello a pesar de esta su estructura o, al menos, en el interior de ella. Es necesariamente una, en cambio, y ello, en razón de lo que es: la esencia que no encierra nada otro. Pero la unidad de la esencia que no encierra nada más, nada otro, no se establece simplemente sobre el fondo en ella de la identidad ontológica rigurosa entre la forma y el contenido. La unidad designa la relación de la esencia consigo, la relación de la forma y el contenido, *una relación tal que permite justamente su identidad*. Por eso la unidad es, como hemos dicho, una obra y un cumplimiento. Es *aquello que permite, aquello con la ayuda de lo cual* la

esencia entra precisamente en relación con un contenido, de tal manera también que este contenido está constituido por ella. *La naturaleza de esta relación, la manera en que la esencia se da a ella misma*, es, por tanto, lo designado bajo el concepto de unidad, *y es también la esencia*. Pero la esencia es su propio contenido. La manera en que la esencia se da originariamente a ella misma, en que se revela esto es lo que se da originariamente a sí, lo que se revela en la revelación de la esencia y la constituye. Por eso el contenido de la revelación es la revelación misma; por eso es la Parusía misma la que se hace presente a ella misma en la Parusía: porque la revelación es en ella misma, porque la Parusía es en su estructura la Unidad.

Porque el contenido de la revelación es la revelación misma, porque la Parusía misma es la que se hace presente a ella misma en la Parusía, la naturaleza de ésta, la esencia de la presencia, se halla rigurosamente determinada en su naturaleza y en sus caracteres: *a la esencia que se da a ella misma en la unidad y como esta unidad misma, le pertenece darse a ella misma en la totalidad de su realidad*. Que la esencia se dé a ella misma en su realidad, resulta de que se da en la unidad: a la estructura de ésta no le pertenece nada más, nada exterior o ajeno. *El elemento irreal está por principio excluido de la esencia, que no se sobrepasa en dirección a ningún contenido trascendente y que, como tal, no tiene nunca que ver con la exterioridad, es decir, precisamente, con la irrealidad como tal*. Por el contrario, es con ella misma, con su propia realidad, no con un contenido irreal cualquiera, con lo que la esencia tiene que ver en la unidad. Relacionarse con, tener que ver con, quiere decir hacerse presente, darse, recibir. *La unidad designa el modo originario de presencia de la esencia a sí misma*. Este modo de presencia, no obstante, es lo que se designa habitualmente con el concepto de «proximidad», concepto cuyo carácter ambiguo se deja reconocer una vez más. Si por proximidad se entiende la presencia misma como tal, tiene sentido ciertamente hablar de una proximidad de la esencia que, en este caso, es también la esencia de la proximidad. Sin embargo, como hemos visto, ésta se halla comprendida dentro del horizonte del monismo, *más aún, designa, y ello de manera explícita, la comprensión de la esencia de la presencia dentro de este horizonte*: «proximidad» quiere decir «presencia» sobre el trasfondo de una cierta distancia y por la mediación de ésta, o más bien se identifica con ella[2]. La proximidad así entendida se refiere por necesidad, pues, a la irrealidad; es la irrealidad como tal. Tal proximidad sólo puede significar en relación con la esencia y con su realidad un alejamiento insuperable, precisamente porque está entendida como un modo

2. Cf. *supra*, § 9.

de alejamiento o, más bien, como idéntico a éste: *la proximidad de la esencia es por principio imposible*. Por eso la idea de una «proximidad absoluta» debe ponerse de nuevo en tela de juicio. De hecho, no designa la proximidad de lo absoluto, un modo de presencia para éste, en aquello en que está, tal como es; sino, en un plano totalmente distinto, una manera privilegiada de darse para lo que se da siempre y necesariamente, pero, con todo, de una manera impropia: para el ente. Éste, es cierto, sólo se da de esta manera en razón de su modo de dato. Es el horizonte, como hemos visto, lo que es finito, es decir, también la proximidad, la irrealidad en la que ésta crece. *Sin embargo, no es la finitud del horizonte lo que hace imposible la proximidad de lo absoluto, sino su irrealidad, el modo según el cual se cumple esta proximidad*. Cuando, sin embargo, ésta deja de crecer en el medio que se entiende como el suyo, las características ontológicas que le pertenecen se desvanecen también. *Cuando se trata de la realidad, ya no hay finitud*[3]. A ésta se le escapa por principio lo que se da a sí en la unidad, es decir, en la realidad: *el que la esencia se dé a ella misma en su totalidad, se deriva justamente de que se da a ella misma en su realidad: de que es eso mismo que se da a sí en la realidad y como esta realidad misma*.

A la esencia que, como unidad, se da a ella misma en la totalidad de su realidad, no le falta nada, no hay en ella nada que ella no sea aún; y por esta razón, no se proyecta hacia nada. La esencia que no se proyecta hacia nada, a la que nada le falta, no puede alanzar su cumplimiento ni gracias a otra cosa ni tampoco gracias a ella misma: está ya cumplida, no se le puede decir «llega a ser lo que eres». A lo que no puede llegar a ser otra cosa ni tampoco lo que es, le falta con toda evidencia un poder: el poder-ser en el sentido, precisamente, de poder ser otra cosa, de poder ser lo que no se es o, eventualmente, lo que no se es aún. El «no» del «no ser» o del «no ser aún» es la condición de tal poder, que aparece como tal esencialmente determinado por este «no», esencialmente finito. *El «no» que determina esencialmente el poder-ser en su posibilidad y en su finitud, encuentra su fundamento ontológico en la irrealidad*[4]. Sólo lo que se mantiene en relación con ésta y vive a su luz, lo que se relaciona consigo como con algo irreal, puede querer convertirse en lo que él se representa así –puede querer la realización de lo que no existe aún más

3. Permítaseme subrayar todo lo posible esta vinculación necesaria entre realidad e infinito, correspondiente de la que liga finitud e irrealidad. La ontología y la teología de Henry se expresan aquí con toda su originalidad –y sus dificultades (N. del T.).

4. Todo monismo ontológico al estilo del de Henry (espero que este término, que invierte el sentido en que se ha discutido el monismo de la representación en la larga sección anterior del libro, no sorprenda ahora ya) se enfrenta a la paradoja que es evidente en esta frase. Veremos luego cómo intenta resolverla Henry en este tratado (N. del T.).

que en la irrealidad, de lo que «todavía no» es real. Sólo con esta condición puede la esencia deber obedecer a la prescripción de llegar a ser lo que es: con la de llevar en ella la irrealidad como elemento constitutivo de su ser mismo. *Pero esta condición, que halla precisamente su explicitación en la interpretación ontológica de la esencia como Proyecto y Cuidado, como poder-ser, se encuentra radicalmente excluida, por el contrario, de lo que constituye propiamente hablando la estructura interna de ella*[5]. Por eso la esencia, considerada en sí misma, se encuentra desprovista por completo del poder aquí en cuestión, de cualquier poder en relación con su ser propio: allí donde no hay nada irreal, tampoco hay realización posible. La ausencia de todo poder relativo a su ser propio es idénticamente en la esencia la del «no» del «no ser» o del «no ser aún»: la ausencia de toda finitud. Semejante ausencia debe entonces recibir su verdadero nombre, pues ya no significa una privación sino el todo de la realidad. En el no-poder la esencia encuentra su poder supremo; su impotencia es la de la plenitud[6].

Esta plenitud de la esencia separada de todas las determinaciones del mundo y que, sin embargo, no carece de nada; esta riqueza de una realidad sin límite que se pierde en su propia profusión y se confunde enteramente con ella; la experiencia del ser en su desnudez, en su simplicidad, en su totalidad; esta experiencia sin igual que es el ser mismo, es lo que el joven Hegel se representaba como contenido de la conciencia religiosa. Semejante profusión que se le da como eso mismo que ella es, la vivía esta conciencia muy especialmente en el símbolo del agua. El elemento líquido no conoce «ninguna laguna, ninguna limita-

5. Es así evidente que Henry enfrenta ahora directamente la ontología de *Ser y tiempo* (N. del T.).

6. Es posible que la irrealidad o, más exactamente, su inclusión en la esencia, no constituya un obstáculo para la existencia y la captación de una totalidad: «El fenómeno del Aún-no, que nace de la anticipación de sí mismo, no es, como tampoco la estructura del Cuidado en general, un argumento contra la posibilidad y la existencia de un estado de totalidad» (*SZ*, 259). Esta anticipación de sí en el proyecto es lo que constituye, por el contrario, según Heidegger, la posibilidad para el *Dasein* de llegar a la captación de su totalidad, y ello porque el impulso que anticipa su posibilidad última y postrera, absolutamente insuperable, revela al mismo tiempo «todas las posibilidades situadas más acá de esta última» (*SZ*, 264). La totalidad así revelada por el impulso anticipador debe, no obstante, comprenderse en lo que es y como lo que funda al mismo tiempo la posibilidad de la revelación: *debe comprenderse como finitud*. En efecto, la finitud del horizonte es lo que constituye la significación ontológica del ser-a-la-muerte o, mejor dicho, le es idéntica. La mirada dirigida a la existencia humana en su conjunto por el ser-a-la-muerte no es, pues, nada más que esta finitud misma y, por esta razón, *se desarrolla por entero en el plano de la irrealidad*. En otros términos, la totalidad aquí en cuestión es una totalidad comprendida, que surge en el interior del acto anticipador de la trascendencia y como el horizonte mismo de ésta. No concierne en modo alguno a la realidad de la esencia, de manera que la posibilidad que tiene esta última de formar en ella misma una totalidad y de ser captada como tal ni siquiera se toma en consideración y no constituye en absoluto el problema planteado.

ción, ninguna diversidad o determinación»[7]. Por eso la experiencia de tal elemento es ajena tanto a cualquier distinción como a toda finitud. «El elemento de esta plenitud es lo menos disperso, lo más simple...» Darse el sentimiento de esta plenitud, entrar en el elemento que la contiene, hacer precisamente experiencia de él, es el deseo que la conciencia religiosa realiza en el bautismo: «en quien está sumergido hay sólo un sentimiento y el olvido del mundo: una soledad que ha rechazado de sí todo, que se ha separado de todo; la supresión de todo lo que existía hasta ahora, una iniciación exaltante...»[8]. *La experiencia del ser en su simplicidad y en su totalidad se realiza de otro modo, sin embargo, que en la representación de la conciencia religiosa o en un modo determinado de su vida: se realiza en el ser mismo, de manera que esta experiencia del ser en su totalidad constituye el ser mismo en su simplicidad y, como tal, una estructura ontológica absolutamente universal e independiente respecto tanto de toda comprensión como de toda determinación particular.* La experiencia de sí del ser en su totalidad lo determina en su simplicidad y lo constituye porque él es precisamente el acto de darse a sí mismo, y la estructura de este acto es tal que, sobre el trasfondo en él de esta estructura con la que se identifica, el ser se da necesariamente a él mismo en su realidad, o sea, justamente en su totalidad. Tal estructura, conforme a la cual se da a él mismo y con la que se identifica, no es, sin embargo, más que la simplicidad. Esta es, de hecho, la que determina al ser como aquello que se da a él mismo en su realidad y en su totalidad, en la totalidad de su realidad. La simplicidad del ser, es decir, en ausencia de toda distinción y de toda finitud, su omnipresencia a él mismo, se deriva en él de la simplicidad que lo constituye en su naturaleza más íntima y lo determina a ser lo que es: el sentimiento simple de su plenitud. Determinado así en él por lo que es, como la experiencia simple de sí en su totalidad, el ser se ofrece a él y se da a él mismo con los caracteres que le confiere a priori la estructura de esta experiencia, es decir, su propia estructura.

Conforme a ésta, se pone de manifiesto que en el ser no hay, como contenido fenomenológico positivo constitutivo de su efectividad, nada más y nada menos que el ser mismo, nada más y nada menos que este contenido en la efectividad de su fenomenalidad. Así pues, la realidad del ser se agota en la experiencia originaria que él tiene de sí, de manera que no hay nada más allá de esta experiencia y que en ella el ser está por entero presente a él mismo. La ausencia de un más allá no significa, en lo que concierne al contenido fenomenológico positivo de esta ex-

7. *CD*, 98.
8. *Ibid.*

periencia, una limitación de éste, más exactamente, una limitación del ser mismo, su inscripción dentro de unas dimensiones efectivas de este contenido sino, por el contrario, el carácter adecuado de este último, *el carácter adecuado de la fenomenalidad misma*. El carácter adecuado del contenido fenomenológico como tal (al menos cuando se trata del contenido en cuestión, es decir, del modo original según el cual la fenomenología se fenomenaliza), *la ausencia, no de ésta, sino de toda finitud*, eso es lo que está implicado en la ausencia de un más allá. Con esta restricción conviene entender, no la identidad vacía de la fenomenalidad en la tautología en la que deja muy fuera de ella la realidad, sino el recubrimiento riguroso de ésta y de la apariencia, recubrimiento en el que el ser halla su estructura última y, si se quiere, su privilegio: «qué suerte, dice Kafka, que el suelo sobre el que te mantienes no pueda ser más ancho que los dos pies que lo cubren»[9]. Pero esta verdad, la de la verdad misma en su estructura originaria y universal, es también trágica, pues significa lo irremisible y lo definitivo, la instauración de un mundo absoluto del que nada puede sustraerse, al que nada puede añadirse, en el que, sin rodeos y sin mentiras, las cosas son lo que son, el ser es lo que es, en esta adecuación perfecta que es el ser mismo. Por eso, el carácter perfecto de esta adecuación y de lo que ella significa en general para la estructura universal del ser es lo que Kafka ha expresado también cuando ha hablado de estas flechas ajustadas exactamente a las heridas que han hecho[10]. Privilegio o, en este mundo sin desgarros, desgarro de una herida, gozo o sufrimiento, o también, por razones esenciales que expondremos, lo uno y lo otro al mismo tiempo: tal es en todo caso la estructura del ser en la unidad, su unidad indisoluble consigo en la experiencia adecuada que lo constituye.

La naturaleza de la experiencia del ser como experiencia adecuada, como experiencia de sí del ser en la totalidad de su realidad y en su unidad consigo, el carácter indisoluble de esta unidad expresan una imposibilidad inscrita en la esencia como su estructura misma. ¿Sobre qué estructura se funda en la esencia la imposibilidad en cuestión y qué significa en primer lugar? Toda imposibilidad implica la ausencia de un poder en relación con el cual, por el contrario, algo sería posible. Lo que es imposible en la experiencia del ser, conforme a su estructura, es la no adecuación, la no coincidencia del ser consigo en la totalidad de su realidad. ¿Qué poder falta cuando le es imposible al ser no coincidir consigo, no identificarse consigo en la unidad absoluta en la que, prisionero de él mismo y de su realidad, permanece en sí? Manifiestamente, el

9. Kafka, *Journal intime*, Grasset, Paris 1945, 253.
10. *Ibid.*, 202.

poder de irse fuera de sí, de poner algo distinto de su propia realidad y de escapar de ella, es decir también, la «libertad». «El ser absoluto, decía Fichte, es en esta parte de la forma esta *libertad* que le es propia, fuera de él mismo»[11]. La libertad, tal es, por el contrario, el poder del que el ser absoluto se halla desprovisto, de manera que en él no hay ninguna parte, ninguna «forma» que le sea exterior, nada que él no sea o que no sea aún en la actualidad de su realidad. *La estructura en la que se basa la imposibilidad para el ser de no estar por entero presente a él mismo, la imposibilidad que tiene de romper el vínculo que lo ata a sí mismo, de separarse de sí y de existir fuera de sí, es la no-libertad.*

Lo que está implicado en el concepto de ésta debe, no obstante, ser precisado, ya que, allí donde hay una esencia y unas leyes de esencia, hay una prescripción, una regla y, justamente, la imposibilidad de superarla. La no-libertad pertenece en general a la esencia como eso mismo que la constituye. Y como el dominio de las esencias se extiende sobre la totalidad de lo que es, como nada se sustrae a su jurisdicción, podemos decir, sin miedo a equivocarnos, que todo obedece a unas leyes, que todo está determinado. La libertad misma, al menos si podemos hablar de ella de una manera coherente, si no es tan pronto esto como aquello, se encuentra sometida en su naturaleza a una determinación estructural con la que, más aún, se confunde. Una determinación de este género es la que ha encontrado la problemática cuando ha mostrado, justamente a propósito de la libertad, que el producto de ésta reviste la forma de un horizonte, y lo hace *necesariamente*. El producto de la libertad está determinado porque la libertad misma está determinada en cuento que está ligada necesariamente a lo que ella ha producido y, de una manera más última, en razón de la naturaleza misma de este vínculo, es decir, de su propia naturaleza. La determinación estructural del horizonte es, sin embargo, una determinación que se cumple a partir de la libertad y por ella, es la libertad que constituye la ley de esta determinación y que se expresa en ella. Por eso lo que está ligado, porque lo está por la libertad, está también desligado, se desarrolla en la exterioridad. *La necesidad que determina la estructura interna del ser no se reduce, por el contrario, a una mera necesidad de orden eidético, por ejemplo a la que corresponde al eidos de la libertad; lo que ella expresa es la negación o la ausencia de ésta, de manera que no significa simplemente, como no-libertad, necesidad de una estructura en general, sino necesidad de una estructura determinada, precisamente de esta estructura que se encuentra determinada, de una forma esencial, por la ausencia en ella de toda libertad y, en este sentido riguroso,*

11. Cf. *supra*, § 10; el subrayado es nuestro.

como no-libertad. ¿Qué hay de eta estructura determinada en ella por la ausencia de toda libertad? ¿Cómo hay que entender más adelante la esencia de la no-libertad?

La libertad posee una significación ontológica. Ser libre, para un poder ontológico puro, es decir, para el puro poder de suscitar una manifestación, es ser capaz de poner algo distinto de su propia realidad, es llevar en sí un poder determinado, precisamente el de poner algo distinto de sí. El poder de poner algo distinto de sí es, como tal, creador. La creación no significa en modo alguno desde el punto de vista ontológico la posición del elemente radicalmente distinto respecto al elemento ontológico mismo, sino sólo la del elemento ajeno a su realidad (aunque producido por ella). El medio de la alteridad, no el ente, el medio de la irrealidad y de la idealidad como puro medio ontológico es lo que se encuentra producido por la libertad en cuanto creadora. En cuanto que tal libertad comporta ciertamente, respecto al ente mismo, un cierto poder, precisamente el de hacerlo manifiesto. Sin duda tal poder es limitado, porque el ente permanece en sí mismo profundamente ajeno a una luz de la que él nunca reviste más que un brillo prestado y de la que muy pronto se zafa. Este límite de su poder, es cierto, lo encuentra la libertad en ella misma, de manera que, como hemos mostrado, la finitud no concierne primitivamente al ente ni a su relación con la manifestación, sino a esta manifestación misma en cuanto tal, más exactamente, en cuanto producida por la libertad. Por eso la finitud no limita propiamente hablando el poder de la libertad, sino que lo califica propiamente en lo que es: el poder de instituir en la irrealidad una dimensión ideal de encuentro y acceso para el ente, pero primero y, a decir verdad, exclusivamente, esta dimensión misma en su positividad fenomenológica propia. Respecto a esta dimensión y al horizonte abierto por ella es donde la libertad muestra ejercer un poder que ella ajusta a este medio puro. Porque ella lo crea, éste le está sometido como aquello a lo que ella ajusta también todo. Someter tal medio, y ello en el acto mismo por el que se une a él, es, por tanto, la operación de la libertad, su actividad propia, lo que constituye, en definitiva, el poder ontológico mismo como idéntico precisamente a la libertad. ¿Cómo podría comprenderse tal poder, en cambio, como no-libertad? ¿Cómo sería susceptible de verse privado de eso mismo que él es?

¿O es que la libertad, que crea el horizonte cuya apertura le es imputable y frente al que posee dominio y poder, no ha de poder captarse en lo que ella es? Se trata, recordémoslo, de la estructura interna del poder que constituye el fundamento y la esencia de toda manifestación. Tal poder, considerado en él mismo ¿no se da, por consiguiente y con evidencia, en su independencia radical respecto al acto que crea el horizonte, en su independencia radical respecto a la libertad? *Esta es libre en su*

relación con el horizonte, relación que constituye precisamente la libertad misma; no en su relación consigo –relación que es como tal, como radicalmente independiente respecto a la libertad, la esencia de la no-libertad. Que el poder ontológico que constituye el fundamento de toda manifestación posible se deje comprender en sí mismo como determinado por la esencia de la no-libertad, quiere decir: tal poder, que domina el horizonte, suscitado y asumido por él, de la irrealidad, no tiene ya respecto de sí mismo y de su propia realidad ningún poder, ninguna posibilidad de ponerse a sí mismo, de suscitar su ser o de asumirlo. Aquí, en la estructura interna de la esencia originaria de la revelación, dentro de la relación originaria del ser consigo, cesa todo dominio, toda facultad de actuar o de operar, todo lo que se presenta habitualmente como el fundamento de una responsabilidad o de una imputabilidad, como un origen o como una causa; toda posibilidad de asumir y de tomar postura. La imposibilidad para el ser de tomar postura respecto de sí, de ponerse en cuestión, no se deriva simplemente de la incompatibilidad eidética de la libertad y la realidad: ésta, sin duda, no se puede someter al poder de lo irreal. Si tal imposibilidad concierne no a la mera exclusión de la irrealidad, sino a la estructura interna de la realidad misma y de su determinación ontológica positiva, ¿qué significa en lo que concierne a ésta? ¿Qué significa para el poder ontológico, considerado en su relación fundamental consigo, no poder ya?

Lo que no tiene ya ningún poder respecto de sí y de su propia realidad revela ser en su naturaleza más íntima esencialmente pasivo. *La pasividad es la determinación ontológica estructural de la esencia originaria de la revelación, es decir, del ser mismo considerado en su realidad interna como fundamentalmente determinado en sí por la esencia de la no-libertad.* En el momento en que el concepto de pasividad interviene en la problemática para determinar la estructura interna de la esencia originaria de la revelación, es decir, del ser mismo en su realidad, importa precisar su significación a fin de reconocer precisamente la que le conviene en este uso ontológico fundamental. Para empezar, la posibilidad no puede designar, como pretendía Descartes, la acción de una realidad ajena. Es la relación del ser con él mismo, con su propia realidad, no con una realidad ajena, lo que se encuentra descrito y subsumido bajo el concepto de pasividad, al menos si éste ha de recibir su significación ontológica fundamental. De este modo se descarta una comprensión radicalmente impropia, aunque tradicional, conforme a la cual la pasividad se entiende necesariamente dentro de su relación con algo otro que le es de alguna manera impuesto –por ejemplo, dado–, y frente a lo cual ella se determina entonces, en el hecho de estar así afectada por algo otro, a ser lo que es: pasiva. Eso frente a lo cual la pasividad se determina a

ser lo que es, se interpreta de entrada, sin duda, y, por ejemplo, en Descartes, como el ente; y la acción ejercida sobre lo que se propone, por el contrario, como pasivo, se asimila en primer lugar a un comportamiento de orden óntico. Pero el ente no es otro más que por la alteridad. En su relación con ésta es como la pasividad se comprende como lo que ella es. La necesidad en virtud de la cual el medio ontológico de la alteridad se mantiene ante ella y se impone a ella como aquello a lo que está sometida, no es, sin embargo, más que la libertad. *La verdadera necesidad concierne a ésta, a la libertad misma como siendo lo que es.* Así se halla definida la naturaleza del vínculo que debe ser subsumido bajo el concepto de pasividad en cuanto este último se muestra capaz de designar la estructura interna del poder ontológico: *a él mismo, no a la alteridad, es a lo que se halla sometido en la pasividad que lo determina a ser lo que es.* La pasividad que determina fundamentalmente al poder ontológico es, como pasividad del ser respecto de sí, no de otro, *una pasividad en la unidad.* ¿Cómo puede tal pasividad mantenerse en su concepto? ¿Cómo lo que está dado y está como tal recibido puede ser eso mismo que lo recibe? *Ser sí mismo lo que se recibe –y como tal esencialmente pasivo respecto a sí-: tal es, sin embargo, la esencia de la vida y, cuando ésta designa la revelación misma en su efectividad concreta, cuando la pasividad respecto de sí no es sino la experiencia de sí, o sea, precisamente esta revelación misma, la esencia del espíritu.* «Al espíritu, a la vida, decía el joven Hegel, lo que reciben no les está dado: llegan a serlo por ellos mismos; sucede esto en ellos de manera que es entonces una modificación de ellos mismos, su vida»[12]. Lo que la vida recibe, lo que el espíritu recibe, no es, sin embargo, una modificación de ellos mismos. Por eso, a decir verdad, no llegan a serlo; lo son, y desde siempre, porque, desde siempre, eso es lo que son: *lo que reciben, precisamente en cuanto que lo son ellos mismos y lo reciben.*

En cuanto que la vida y el espíritu son ellos mismos lo que reciben, la pasividad que los determina y que, como pasividad respecto de sí, o también como pasividad en la unidad, constituyen su ser mismo, no tiene nada que ver con la que caracteriza la relación con el ser ajeno. A la sumisión al ser que se da como otro en el elemento de la alteridad, sumisión que constituye, no obstante, la libertad misma y sobre la que se funda como consecuencia la posibilidad de adoptar actitud y asumir así lo que se le distingue –el ser objetivo– en el servicio, el miedo, el desafío o la idea, se opone decididamente lo que se encuentra determinado en sí por la ausencia de toda elección; aquello cuya sumisión respecto de sí ya no significa una posibilidad sino, por el contrario, y de manera

12. *CD*, 118.

tan insuperable como decisiva, la imposibilidad de ésta, la imposibilidad de toda posibilidad en general. Lo que se halla fundamentalmente determinado en sí por la imposibilidad de toda posibilidad respecto de sí, de toda toma de posición y de toda asunción concerniente a su ser propio, debe ser reconocido como lo que constituye desde el principio el tema de la problemática, en cuanto que ésta se quiere y se comprende en su carácter originario, como teniendo el origen por tema suyo. *Pues el origen es precisamente lo que no tiene ningún poder respecto de sí, ninguna posibilidad de quererse o de comprenderse, de sobrepasarse o de dominar su ser comoquiera que sea –y en primer lugar asumiéndolo.* El origen es lo que escapa, no como algo hipotético o misterioso, sino en el sentido de lo que escapa a un poder, de lo que se sustrae de él. Que el origen escape a todo poder que lo concierna, que se sustraiga a él, quiere decir precisamente que es el origen; quiere decir: es aquello a partir de lo cual un poder es posible, aquello a partir de lo cual se desarrolla; pero de manera que no puede nunca volver sobre él, nunca retomarlo ni, a fortiori, ponerlo o crearlo. En cuanto que es el «aquello a partir de lo cual» de un poder, el origen nunca es el «aquello sobre lo cual» de éste, sino, por el contrario, como acabamos de decir, lo que se le escapa y se le hurta, su más allá. En cuanto que el «aquello a partir de lo cual» de un poder es su «más allá», el más allá de todo poder y de toda posibilidad de poder en general, la imposibilidad, *es a partir de ésta, a partir de la imposibilidad, como se cumple toda posibilidad.* Este a partir de lo cual se cumple toda posibilidad y que, como imposibilidad, se mantiene más allá de aquélla, es lo irremisible, es lo absoluto. *Lo absoluto no es tal porque se alce más allá de todo poder; porque es lo absoluto, porque tal es su naturaleza interna, es por lo que se alza en ese más allá, más allá de todo poder y de toda posibilidad de poder en general.* ¿Cuál es la naturaleza interna de lo absoluto? La naturaleza interna de lo absoluto es la pasividad. El ser absoluto es el ser que, originaria y fundamentalmente pasivo frente a sí, no tiene, como tal y *en consecuencia,* frente a sí ningún poder; es el ser que es lo que es, de manera que no puede no ser lo que es y que no puede tampoco «serlo», en el sentido en que ser significa aún poder, poder ser, asumir. El ser es lo que es en el sentido en que ser significa *la revelación originaria inmanente de sí en la unidad.*

Que la estructura interna del ser resida en su pasividad originaria respecto de sí y, como tal, en la esencia de la no-libertad, es lo que se descubre a toda comprensión que accede a lo esencial. Por escasas que sean éstas, no podían, sin embargo, no producirse en la historia del pensamiento humano, al menos bajo la forma de una experiencia, aun cuando las estructuras ontológicas últimas que le sirven de fundamento no estuvieran elaboradas. Las circunstancias en las que se produce tal experiencia

pueden ser por sí mismas esclarecedoras. Pues si la estructura irreducible de la esencia surge en general en la libre imaginación, cuánto más debe ello ser verdad también a propósito de la libertad misma, en cuanto que ésta tropieza con la necesidad no sólo como con su contrario, sino como con su esencia. Que la infrangible necesidad del vínculo del ser consigo en la unidad y la pasividad originaria respecto de sí, que la no-libertad constituye la esencia de la libertad misma, es lo que se descubre a ésta en el punto extremo de su ejercicio, en la voluntad extrema de su poder y potencia. El momento de este descubrimiento de su esencia, del descubrimiento en ella de la absoluta necesidad, se da, pues, a la libertad como aquel en que, en esta forma extrema de su poder y su voluntad de poder, ella pronuncia el sí: la afirmación ya no de ella misma, sino de su esencia, de la necesidad –no como lo que la hiere, sino como lo que, al contrario, constituye su naturaleza más íntima y lo permanente en ella. Así, vemos en Nietzsche que el desafío se invierte y se comprende en el amor al destino, es decir también, en el amor a sí, pues el destino no es una sucesión externa de acontecimientos obligados a producirse o a reproducirse de modo inevitable, sino la estructura interna del ser como original y fundamentalmente constituido por la esencia última de la no-libertad.

La comprensión de una experiencia como la de Nietzsche que, en cuanto experiencia de la estructura interna del ser, conduce finalmente al amor y a la aquiescencia, debe, sin embargo, cuidar de no equivocarse acerca de sí misma y de su significación propia, y ello en el momento mismo en que se cree en posesión de ésta. Pues aunque lo funda y al mismo tiempo se encuentra comprendida por él, la estructura última del ser no está contenida, sin embargo, en el fenómeno del sí y de la aquiescencia. Asentir, decir sí o, también, negar, hacer frente desafiando, son distintas maneras de adoptar actitud, *diversos modos de un poder que es el de la libertad*. En cuanto que la aquiescencia y el consentimiento son distintas maneras de adoptar actitud y, como tales, modos de la libertad, aquello a lo que se dirigen, *aquello a lo que se someten, no es, sin embargo, más que lo que se encuentra sometido a ésta y a su poder*. Así pues, en el sí del consentimiento el ser se convierte en el «aquello sobre lo cual» que no es nunca, y de un poder que tampoco tiene nunca. *Así pues, la pasividad ontológica que constituye la estructura interna del ser como estructura de la relación originaria del ser consigo, se confunde con la pasividad que no es sino un modo de la libertad y del poder de adoptar actitud*; con esa pasividad de la que Kierkegaard podía decir justamente que «es preciso que haya en ella bastante actividad para que pueda conservar su pasividad»[13].

13. Kierkegaard, *Le Concept d'Angoisse*, 208.

Así como la aquiescencia a lo que, en el ser, constituye su naturaleza más íntima no puede confundirse con ésta, tampoco esta estructura puede comprenderse como lo que se descubre a tal aquiescencia; como si ésta, a falta de solaparse con ella, llevara al menos en ella, en la experiencia que instaura y que la constituye propiamente, el poder de revelarla. *La estructura más interior del ser es la estructura interna de la revelación en cuanto que ella misma se revela interiormente; lejos de revelarla, la experiencia de la aquiescencia la presupone, en cambio, como aquello que la revela originariamente a ella misma en cuanto esa experiencia se revela originariamente a sí.*

Que la estructura más interior del ser, es decir, el ser mismo como originariamente dado a sí mismo en la pasividad fundamental de la no-libertad –es decir también, la estructura interna de la inmanencia–, constituya precisamente la estructura de la revelación misma y, como tal, la esencia del Logos, es lo que hay, al menos, que comprender[14].

§ 38. *La estructura interna de la inmanencia y el problema de su comprensión como revelación: Fichte*

Una primera pregunta es saber si en la historia del pensamiento filosófico se ha comprendido verdaderamente alguna vez lo que constituye propiamente hablando la estructura interna de la inmanencia. No obstante, en la medida en que tal estructura ha sido presentida o, por lo menos, parece haberlo sido, es de notar que ha sido interpretada la mayoría de las veces, por no decir casi siempre, no como constitutiva precisamente de la esencia y de la posibilidad de una revelación, sino como excluyendo ésta para designar, por el contrario, lo que se encuentra por principio ajeno al elemento de la fenomenalidad, a saber, el ente. De este modo, *en el momento mismo en que su idea sale a la luz, la inmanencia se encuentra rechazada fuera del dominio propio de la ontología para recibir, en cambio, como hemos visto, la significación de ser una categoría óntica.* Mas si lo pensamos bien, no es el análisis del ente lo que conduce a su determinación temática como ser inmanente –determinación absurda, por otra parte, pues, como hemos visto también, el ente ni sale fuera de sí ni tampoco permanece en sí mismo. El pensamiento de la inmanencia interviene en realidad en un plano ontológico, toma forma y se determina inicialmente en su oposición al concepto de la trascendencia. No obstante, al ser comprendida ésta como el poder en que la fenome-

14. Hay la posibilidad evidente de una relectura teológica de este alegato contra la *causa sui* –aunque existen elementos que acercan considerablemente la tesis de Henry a la de Espinosa– y contra la creación del Logos por la Vida (N. del T.).

nalidad, identificada con la exterioridad, adquiere un fundamento, la inmanencia de la que tal poder se encuentra radicalmente excluido se encuentra excluida a su vez de este último, o sea, de la esencia de la fenomenalidad, y se la interpreta entonces como radicalmente ajena a ésta –como ajena no sólo a la fenomenalidad misma en su efectividad, sino a su esencia, a lo que podría haber de no fenoménico en el elemento ontológico mismo. Y así es como el concepto de inmanencia se deja paradójicamente aplicar al ente. A partir de éste, sin duda, se piensa la trascendencia misma en la filosofía moderna, a falta de poder hacerlo a partir de ella misma y de su fundamento. Pensada a partir del ente como aquello mismo de lo que él está privado, la trascendencia ofrece así a lo que le sirve de concepto antitético la posibilidad, y hasta la obligación, de designar al ente mismo. De manera que la inmanencia significa en primer lugar la no fenomenalidad, y en segundo lugar, lo que muestra estar caracterizado por ella, y de manera que la génesis de los conceptos ontológicos puros, tal como se realiza paradójicamente a partir del ente, viene a corroborar esta doble significación.

Lo que está implicado en el contenido del concepto de inmanencia tal como se encuentra determinado en un plano ontológico puro y de manera negativa, en su oposición al de trascendencia –la idea de una subsistencia y una permanencia en sí mismo, y ello en lo que concierne al ser–, no se deja olvidar tan fácilmente, si el hecho de permanecer así en sí mismo, en la identidad primitiva consigo, se da inevitablemente, en el momento mismo en que la inmanencia es captada, en su oposición radical al concepto tradicional de la fenomenalidad, como un carácter propiamente ontológico y al mismo tiempo fundamental, como constitutivo, por consiguiente, del ser mismo. Por eso, en cuanto se trata de captar éste en su estructura más íntima y más esencial, la idea de inmanencia se presenta a la problemática, a pesar de su incompatibilidad fenomenológica con el concepto imperante de la fenomenalidad. Se ve así cómo lo absoluto se comprende finalmente en Fichte ya no como surgimiento y devenir de la existencia en la alteridad, como ser-fuera-de-sí del ser, sino, por el contrario, como la persistencia y el mantenimiento de éste en sí mismo, bajo la forma del amor. El amor, dice Fichte en la décima Conferencia, se apoya directamente en él mismo, porque «es directamente lo absoluto soportándose y manteniéndose a sí mismo». Y también: «este amor no es sino el mantenimiento de sí por el ser absoluto»[15]. Que el mantenimiento de sí por el ser absoluto significa precisamente la permanencia y la persistencia de éste en él mismo, en el sentido de la inmanencia, se ve en el hecho de que inmediatamente después de poner

15. *VB*, 256.

el amor como este mantenimiento en sí constitutivo del ser absoluto, le opone Fichte la reflexión, no como una modalidad psicológica opuesta a otra, sino como una estructura universal que él identifica con el proceso de la división y de la diferencia. «No es la reflexión, escribe Fichte a continuación de las proposiciones antes citadas, la que en virtud de su esencia se divide y se opone así a ella misma; es el amor el que es la fuente de toda... realidad». Fuente de toda realidad, el amor es también, según Fichte, la fuente de la dicha. Y porque el amor se comprende como encontrando su estructura en la inmanencia, como lo que no está separado de sí, la búsqueda de la dicha por los hombres debe considerarse vana si se persigue «en algo distinto de lo que ya aquí los rodea tan de cerca que no puede acercárseles más por toda la eternidad»[16]. Como no está separado de sí sino que permanece eternamente uno, en la unidad consigo, el amor se presenta entonces necesariamente con los caracteres ontológicos fundamentales que pertenecen en general a la estructura de la unidad, es decir, en la realidad y por tanto también en su totalidad: «el amor está eternamente recogido por entero en sí... tiene en sí la realidad en su totalidad»[17]. «De manera que, prosigue Fichte, la división de la vida divina una en individuos diversos no está en absoluto en el amor sino únicamente en la reflexión». Ésta, por tanto, no se revela sólo ajena a la estructura interna del amor, es decir también, a la vida, sino, además, profundamente incapaz de comprenderla y de hacerla manifiesta en lo que ella es. Por el contrario, la trasforma, de manera que, lejos de hallarse revelado por esta trasformación, lo que constituye la esencia de la vida y del amor resulta más bien perdido en ella: «este contenido y esta materia del amor es lo que la reflexión de la vida trasforma primeramente en una esencia solidificada»[18].

Con la oposición a la reflexión de una estructura de la que ésta se encuentra radicalmente excluida y que tampoco puede ser comprendida por aquélla, aparece en Fichte *una nueva filosofía de la existencia,* en la que esta última ya no designa la mera oposición a sí del ser en la exterioridad ni su fundamento, a saber, el sobrepasamiento del ser mismo, sino *lo que, por el contrario, no puede ser sobrepasado y que, puesto que no puede sobrepasarse a sí mismo, tampoco puede volver sobre sí para ponerse a sí mismo, ni puede intentar deducirse o comprenderse.* Pero la imposibilidad de sobrepasarse a sí mismo y de volver sobre sí es la del ser que, originariamente ligado a él mismo en la unidad, no puede ser sin encontrarse, y ello como ya dado a sí mismo; es la imposibilidad

16. *VB*, 108.
17. *VB*, 261.
18. *VB*, 256.

del origen y del ser inmanente. «La existencia, escribe Fichte, no puede ser sin encontrarse, concebirse, suponerse...», y añade, en una proposición esencial: «debido al carácter absoluto de su existencia y al hecho de que está ligada a esta su existencia, le está vedada toda posibilidad de sobrepasar esta última y comprenderse, e incluso de deducirse más allá de esta última,... está ya dada..., sin que se pueda explicar cómo y por qué es como es»[19]. La existencia que, ligada a ella misma, no puede sobrepasarse a sí misma, se muestra a la vez radicalmente independiente respecto de lo que se produce en tal superación: *respecto de la representación de sí y el concepto, respecto de la existencia primitivamente reconocida como existencia en la exterioridad, como existencia objetiva*: «esta existencia misma, dice Fichte, se apoya y se funda en ella misma, *con anterioridad* a toda noción que tenga de sí misma, y es insoluble para esta noción que tiene de ella misma»[20]. Que la existencia así comprendida de manera esencial, como anterior a toda noción que pueda tener de ella misma, y como radicalmente independiente a su respecto, constituye precisamente el ser mismo de lo absoluto, es lo que Fichte afirma incondicionalmente: «¿de dónde le viene, pregunta a propósito de la existencia, *este ser completamente independiente de todo su ser que se deriva de su noción de ella misma* y que, por el contrario, lo precede y lo hace posible?... Es la fuerte y viva existencia de lo absoluto mismo, que es lo único capaz de ser y de existir, y fuera del cual nada es ni existe verdaderamente»[21].

La modificación radical que sufre la teoría de la existencia cuando concierne a la existencia de lo absoluto mismo, es decir, a la existencia verdadera, a lo único que «es y existe verdaderamente», la ha percibido e incluso la ha afirmado explícitamente Fichte. Por eso, «tras reconocer en la conciencia, con toda su forma diversa, *que tomábamos antes por la existencia verdadera, una mera existencia de segunda mano* y la mera manifestación de esta existencia, y tras reconocer el amor en la existencia verdadera y absoluta»[22], Fichte viene a modificar de la misma manera y no menos explícitamente su teoría del Verbo, es decir, la interpretación dada por él del principio del evangelio de san Juan. «Al principio era el Verbo» ya no significa: al principio era lo absoluto en la forma consciente de su existencia, es decir, en su exterioridad respecto a sí, sino al principio era el amor, es decir también, lo absoluto, pero como lo que permanece en sí, como «eternamente recogido por completo en sí». Puesto que la existencia ya no significa, en lo que concierne a lo absoluto, la

19. *VB*, 144.
20. *VB*, 145; el subrayado es nuestro.
21. *Ibid.*; el subrayado es nuestro.
22. *VB*, 258; el subrayado es nuestro.

exterioridad de éste respecto a sí, a su ser originario y propio, *ya no hay diferencia entre éste, entre el ser, y la existencia, precisamente porque la existencia ha dejado de ser la diferencia*: «toda la diferencia señalada... entre ser y existencia y la ausencia de relación entre uno y otra se revela aquí que no existe más que para nosotros... pero en absoluto como existente en sí y directamente en la existencia divina»[23]. Y la identidad establecida aquí entre el ser y la existencia debe comprenderse rigurosamente como caracterizando de hecho de forma positiva la estructura interna de la existencia misma, de modo que ésta ya no significa, sobre el trasfondo de la comprensión de esta estructura, por el contrario, como oposición y como diferencia y de la mera afirmación de su inmanencia al ser, la exterioridad de éste, el ser fuera de sí. Ésa era precisamente la primera filosofía fichteana del Verbo, conforme a la cual éste resultaba sin duda ser idéntico a lo absoluto, ser «en Dios», pero en el sentido en que «en» significa en realidad «fuera de», en el sentido en que el ser-en-Dios del Verbo significa el ser-fuera-de-sí de Dios mismo, el devenir de lo absoluto en la exterioridad, y ello como devenir primitivo constitutivo del origen mismo en su realidad.

En el momento mismo en que se encuentra así modificada, de una manera tan decisiva como explícita, la filosofía de la existencia no puede, sin perderse ella misma, olvidar totalmente la significación ontológica fundamental a partir de la cual se define y que le confiere su lugar en la problemática. Conforme a tal significación, *existencia quiere decir manifestación*[24]. De la existencia verdadera, que es la de lo absoluto mismo, y a la que la estructura de la alteridad resulta ser radicalmente ajena, hay que mostrar cómo es y permanece siendo en ella misma, a pesar de esa exclusión, una manifestación. Que esto sea así y que la existencia sin diferencia de lo absoluto sea efectivamente una manifestación, sea una experiencia, es en Fichte una presuposición. Ésta es visible en el hecho de que *el amor trae la dicha*, lo cual constituye el tema fundamental del pensamiento religioso de Fichte, que se basa precisamente en la nueva filosofía de la existencia. La dicha es una experiencia, una forma de la existencia o, más bien, la existencia misma tal como la comprende ahora Fichte, en cuanto que no es otra cosa que «lo absoluto soportándose y manteniéndose a él mismo», no es otra

23. *VB*, 155.

24. Cualquier otra tesis sobre el ser rebasaría las posibilidades de la fenomenología. Sin embargo, lo que precisamente habrá que discutir, en última instancia, a la vista de los resultados realmente radicales de Michel Henry, es si la ontología fenomenológica satisface por completo o no los requisitos de la filosofía primera. Una discusión, por otra parte, de la que no está excluido que los criterios fenomenológicos mismos puedan ser los jueces últimos. Cabe que haya pruebas fenomenológicas de que la fenomenología no sea la filosofía primera (N. del T.).

cosa que el amor. Éste no presupone sólo, en cuanto que da la dicha, la existencia consciente; *su poder de revelación respecto al ser de lo absoluto se afirma explícitamente*: «¿Qué es lo que otroga la *certeza de Dios* sino el amor?», que es caracterizado inmediatamente como «apoyado únicamente en sí mismo» y, por consiguiente, como radicalmente opuesto a la «reflexión», es decir, al antiguo concepto de la existencia. En cuanto tal, en cuanto radical y explícitamente opuesto a la reflexión, se dice que el amor es, no sólo fuente de toda «realidad», sino «*fuente de toda certeza, de toda verdad*»[25]. Por eso, porque la existencia absoluta es idénticamente la revelación de lo absoluto, Fichte podía, desde la tercera Conferencia, decir de la existencia, en cuanto precisamente inmanente, en cuanto que «no puede ser sin encontrarse, concebirse, suponerse», que «es de su esencia captarse a ella misma»[26]. Que a la existencia, en cuanto que no puede ser sin encontrarse como originariamente y ya dada a ella misma, en cuanto inmanente, le corresponde captarse a ella misma y ser así en ella misma revelación, es lo que, sin embargo, no puede ser simplemente presupuesto; es lo que debe, por el contrario, ser fundado, y ser fundado en una esencia. *La puesta de manifiesto de un modo originario de revelación como hallando precisamente su estructura en la inmanencia es lo único susceptible de proporcionar el fundamento ontológico sin el que la significación fenomenológica impartida al nuevo concepto fichteano de la existencia no puede ser sino, todo lo más, un presupuesto y, en definitiva, ni siquiera eso. Porque tal puesta de manifiesto no se cumple en Fichte, porque el trabajo ontológico que debería conducir a ello ni se ha emprendido ni aun sencillamente se ha esbozado en él, el concepto imperante y tradicional de la fenomenalidad, cuyos derechos no se han discutido ahí nunca verdaderamente, recupera inevitablemente su poder; y cuando ya no brilla en la exterioridad sino que se confunde, por el contrario, con la simplicidad del ser primitivo, la existencia vuelve a caer con él en la indeterminación y en la noche.*

Aquí el pensamiento de Fichte se mueve en la incertidumbre; el presupuesto de la existencia primitiva no puede mantenerse, como presupuesto constante, como presupuesto efectivo; inevitablemente aparecen las contradicciones. ¿Qué es una existencia que no se divide en la exterioridad, que no se produce en la representación? Es precisamente una existencia que no ofrece de ella ninguna «reproducción», una existencia «sin imagen». *Es de notar que en el momento en que es entendida de esta manera por Fichte, su carácter fenomenológico se vuelve brusca-*

25. *VB*, 256; el subrayado es nuestro.
26. *VB*, 144.

mente incierto o, mejor dicho, es puesto en tela de juicio y finalmente negado. «En los grados inferiores de la vida espiritual del hombre, dice Fichte, el ser divino no se revela como tal a la conciencia... En el punto central de la vida espiritual... se descubre como tal a la conciencia... entra en la forma que acaba de ser demostrado que es la forma necesaria de la existencia y de la conciencia como una *imagen* y una *reproducción* o como una *noción* que se ofrece expresamente como una simple noción, sin hacerse pasar en modo alguno por la cosa misma»[27]. La existencia del ser en la exterioridad, es decir también, la representación de lo absoluto, no se solapa con este último; no es, según la afirmación explícita de Fichte, sino una mera réplica de él, una mera reproducción, «una imagen». *Ésta constituye, sin embargo, la manifestación del ser absoluto, y determina como tal «el punto central de la vida espiritual». Sin ella, en cambio, lo absoluto no es descubierto,* y quien no vive en esta imagen no vive tampoco en presencia de lo absoluto, sino que se mantiene, por esta razón misma, «en los grados inferiores de la vida espiritual».

Pero ¿qué ocurre, en este estadio, con lo absoluto? ¿Cómo puede todavía determinar, en ausencia de toda representación, de toda imagen, una «vida espiritual»? «Directamente *con su existencia real y sin imagen*, ha entrado desde siempre en la vida *real* de los hombres, *solo que sin ser reconocido;* y continúa también penetrando en ella una vez reconocido, sólo que además es reconocido también en su imagen»[28]. De este modo, la existencia de lo absoluto, que, como existencia sin imagen, como existencia inmanente, se halla determinada de forma explícita como el elemento de la realidad, se presenta al mismo tiempo, de manera no menos explícita, como lo que no es «reconocido», como lo que no se manifiesta. La manifestación de esta existencia, o sea, de lo absoluto mismo, es, sin duda, posible, o al menos lo parece aquí; corresponde, sin embargo, a la representación y le está reservada, de manera que no se produce más que con ésta. En otros términos, *la manifestación de la existencia inmanente es contingente respecto de ésta; se añade a ella de manera sintética, como la representación, y ello precisamente porque la estructura interna de la inmanencia no ha sido reconocida y comprendida como la estructura misma de la revelación.* Debido a que no ha sido reconocida y comprendida como la estructura de la revelación, la estructura interna de la inmanencia se encuentra en ella misma y como tal entregada a la noche. Por eso, mientras que el pensamiento identificado con la «forma en imagen» aparece como el único modo de manifestación de lo absoluto –«únicamente en el pensamiento puro puede

27. *VB*, 146.
28. *Ibid.*; el subrayado es nuestro.

ser reconocida nuestra unión con Dios»[29]–, la existencia divina, por el contrario, se presenta, con independencia de su reflexión en la alteridad, como esencialmente escondida. «Es en ella, dice Fichte, en esta existencia divina inmediata, donde estaba la vida, el fundamento más profundo de toda existencia viva, sustancial, pero que permanece eternamente oculta a la mirada»[30]. Y más adelante, comentando las palabras «nadie ha visto nunca a Dios», Fichte escribe: «la esencia divina está *oculta en sí misma*, sólo se manifiesta *bajo la forma de saber*»[31].

¿O acaso será solamente *para nosotros*, a nuestra mirada de hombres, ante lo que lo absoluto permanece oculto, *de manera que un saber solamente nuestro deba entonces añadirse de forma extrínseca, a consecuencia de nuestra limitación?* La oposición a lo absoluto de la existencia, es decir también, de un saber que como tal le es opuesto, no puede, por tanto, ser considerada como interior a lo absoluto mismo, como una oposición que lo concierne o lo constituye, sino, por el contrario, como la simple adición exterior a su ser, idéntica a su existencia verdadera, de una existencia «de segunda mano»: del saber propio del hombre. Porque no hay «separación entre lo absoluto o Dios y el saber en su raíz más profunda»[32], es por lo que, como hemos visto, «toda la diferencia señalada... entre ser y existencia... resulta no existir más que para nosotros, *a consecuencia de nuestra limitación*»[33]. Y sólo en relación con este saber esencialmente finito que es el nuestro y que le es exterior, puede y debe, por consiguiente, lo absoluto interpretarse como zafándose de una luz que, como no le es consustancial en la identidad de un único ardor, no puede iluminar en él su verdadera naturaleza. La posibilidad que tiene ésta de revelarse en sí misma tal como es continúa existiendo, sólo que se sustrae al poder del hombre y de su visión. «El ojo del hombre, dice Fichte, le oculta a Dios»[34].

La intervención del hombre, cuyo sentido es, pues, reservar la posibilidad de una manifestación del ser absoluto mismo, más exactamente, dejar abierto, dentro de la problemática, el lugar para una interpretación ontológica última de la estructura interna de la inmanencia como revelación, ¿puede, no obstante, recibir y conservar tal sentido? ¿No es

29. *VB*, 147.
30. *VB*, 189.
31. *VB*, 194; el subrayado es nuestro.
32. *VB*, 145.
33. *VB*, 155; el subrayado es nuestro.
34. *VB*, 259. La continuación del texto muestra, sin embargo, que –como establecerá nuestro análisis– la imposibilidad de ver lo absoluto no es cosa del hombre, sino que se debe a *la naturaleza misma de la visión*, tal como la comprende Fichte. Por eso se muestra finalmente que, igual que el hombre, lo absoluto, *Dios mismo, no puede verse a sí mismo tal como es*: «Él mismo está oculto a sí mismo por este su ojo» (*VB* 259).

más bien filosóficamente sospechosa? Pues el hombre por sí mismo no tiene ningún poder, *ni aun el de volver a un conocimiento inadecuado y «finito»: toda manifestación en general, cualesquiera que sean sus caracteres y precisamente con todos sus caracteres, se basa siempre en una estructura ontológica determinada.* De lo que se trata es del análisis eidético de ésta. Si una manifestación no tiene el poder de revelar sino, paradójicamente, el de ocultar lo absoluto, al menos en lo que concierne a su ser originario y propio, tal manifestación y su fundamento deben ser elucidados en ellos mismos, haciendo abstracción de toda consideración antropológica. Y asimismo, si existe un modo cuyo poder originario se expresa en la revelación del ser absoluto en sí mismo y tal como es, su elaboración y la determinación de su estructura constituyen, con toda evidencia, la tarea fundamental de la ontología. A ésta le corresponde, no obstante, como parte integrante de su trabajo, la comprensión de la relación que une los dos modos esenciales conforme a los cuales se cumple toda manifestación posible en general: el que oculta lo absoluto y el que lo revela. Precisamente, *la comprensión de esta relación ha mostrado que no hay conocimiento finito que no sea en su esencia revelador de lo absoluto.* Si la trascendencia se basa en la inmanencia, ésta está presente *por su propio actuar* en todas partes donde existe una relación; por consiguiente, en el hombre, en la medida en que éste tiene la posibilidad de relacionarse con algo en general. ¿Hay que decir, pues, que la existencia inmanente de lo absoluto, cuya esencia consiste en la revelación originaria de sí, pierde justamente este poder de revelarse a sí mismo cuando se produce «en el hombre»? ¿O habrá que decir, precisamente, que no se produce en el hombre y que, en definitiva, la existencia humana está separada de la existencia absoluta? Pero aquí hay, como acabamos de ver, una imposibilidad eidética y, como tal, un absurdo, si *la existencia inmanente de lo absoluto es la esencia de toda existencia posible en general.* ¿Y cómo habría podido Fichte mantener de manera absurda semejante separación, él que afirma: «percibir la unidad absoluta de la existencia humana y la existencia divina es desde luego el conocimiento más profundo a que puede elevarse el hombre»[35]? Pero se eleve o no el hombre a este conocimiento de la unidad, ésta existe como estructura ontológica universal y, por consiguiente, insuperable. Esta estructura es lo que constituye en realidad el fundamento de toda la filosofía religiosa de Fichte; de su concepción de Cristo, quien supo reconocer en él la identidad de su ser y el de Dios –presentándose en esto no como la excepción o la paradoja, sino como la ley universal de toda existencia; él se limita a llamar a reconocer en ella esta ley como su

35. *VB*, 191.

destino más propio y el fundamento cierto de su salvación–; de su interpretación de la verdad, que, como idéntica a la existencia en el hombre de lo absoluto, *«existe», es «accesible a los hombres»*[36], *es un bien*; por último, de su horror –que lo emparenta con los más grandes pensadores religiosos, por ejemplo, con Kierkegaard– ante todo lo que desconoce tal verdad en lo que ella es: la revelación de lo absoluto mismo en su ser íntimo; ante todo escepticismo como ante todo relativismo en general[37]. *¿Por qué, entonces, Fichte no ha podido descartar las tesis que son propiamente las de este escepticismo y este relativismo? ¿Por qué dice que «no sabemos nada de esta vida divina inmediata*, pues al primer contacto con la conciencia se trasforma ya en un «mundo muerto»[38], y también que «siempre la forma», es decir, la existencia, la manifestación en cuanto tal, «nos vela la esencia»? ¿Por qué su pensamiento se hunde siempre como de manera inevitable hasta el nivel del de la filosofía clásica y se ve obligado –al igual que ésta– a abandonar finalmente lo absoluto y, al mismo tiempo, la esencia de la conciencia misma a la indeterminación profunda de lo que se escapa en la inconciencia y la noche? ¿Por qué, sino porque las concepciones últimas de Fichte referentes a la manifestación misma, a su estructura y su posibilidad, eran precisamente las mismas que las de la filosofía clásica, las mismas que las del monismo ontológico en general?

Pues no es el hombre, como hemos visto, quien puede ser considerado responsable de la ocultación de lo absoluto y de su desvanecimiento. Que lo absoluto, tal como lo comprende justamente Fichte, como una existencia primitiva en la inmanencia, no se manifieste, se debe a lo absoluto mismo y a su naturaleza; más precisamente, al hecho de que la estructura interna de la inmanencia no la capta Fichte como originariamente reveladora de sí, como la de la revelación. Para él, como para tantos otros pensadores, no existe, en lo que concierne a la manifestación, más que un único poder, el del monismo, al que la existencia en cuanto inmanencia se escapa, pues, necesariamente, y no en razón de una deficiencia de este poder –porque el conocimiento que él suscita fuera un conocimiento deformante (cuando, precisamente, no deforma nada)–, sino porque es un conocimiento de la idealidad, no de la realidad. Ésta, la realidad de lo absoluto, es precisamente lo que había que comprender no sólo –y ello de manera determinante, sin duda– como constituida en su estructura interna por la inmanencia, sino además como una realidad fenomenológica: como la realidad fenomenológica de un absoluto que

36. *VB*, 271; el subrayado es nuestro.
37. Sobre esto, cf. *VB*, 268-285.
38. *VB*, 176-177; el subrayado es nuestro.

deja de ser entonces aquello de lo que se puede decir todo lo que se quiere, de manera que todo lo que de él se dice, por ejemplo, el carácter inmanente que se le atribuye, se vuelve pura hipótesis acerca de un ser puramente hipotético él mismo. *La realidad fenomenológica de lo absoluto, sin embargo, no es sino su pertenencia originaria a sí en la inmanencia*; no es sino el modo según el cual se mantiene y permanece en sí mismo. Por eso, si se mira más de cerca, *la comprensión de la estructura interna de la inmanencia como revelación no puede añadirse a la mera comprensión de esta estructura: es idéntica a ella.*

Esta comprensión, que es idénticamente la de la estructura interna de la inmanencia y la esencia originaria de la revelación, es precisamente la que faltó a Fichte para permitirle dar un contenido efectivo a las intuiciones fundamentales de su pensamiento religioso, igual que le tenía que faltar después, pero con consecuencias infinitamente más graves, a toda la ontología moderna. A decir verdad, no se la encuentra casi nunca en la historia, más que, sin embargo, en un pensador excepcional, al que antaño se llamó, con todo motivo, maestro: Eckhart.

§ 39. *Eckhart*

La comprensión de las estructuras ontológicas últimas que constituyen la esencia de la realidad no es aparentemente el objetivo que se propone Eckhart. Sólo le interesa la edificación de las almas, y la actividad a la que se consagra para lograrlo no es de orden especulativo: es la predicación. Eckhart predica al alma su unión posible con Dios. Le enseña lo que debe hacer para elevarse a esta unión en la que encontrará a la vez su salvación y la dicha. No es, por tanto, la estructura interna de lo absoluto mismo o Dios sino la relación del hombre con éste lo que constituye el tema del pensamiento y de la predicación de Eckhart. Sin embargo, relacionarse con Dios, hacerse manifiesto lo absoluto, no es posible más que por la obra de la manifestación, por obra de lo absoluto mismo. Por eso, como la problemática había reconocido necesariamente desde el primer momento de su esfuerzo por captarse y comprenderse en su meta y en sus medios[39], *la relación con lo absoluto depende de la naturaleza de éste y de su estructura interna, o, más bien, es idéntica a ellas: la unión existencial del hombre con Dios sólo es posible sobre el fondo de su unidad ontológica.* Ésta es precisamente la enseñanza de Eckhart: lo absoluto, en el cumplimiento efectivo de su obra, es lo que constituye, según él, la esencia del alma; esencia que, como tal, no es diferente de esta obra o, como dice Eckhart, no es diferente de la ope-

39. Cf. *supra*, sección I, § 8.

ración de Dios. «Cuando Dios hizo al hombre, declara, obró en el alma su operación propia, igual a sí mismo y continuamente operante. Esta operación era tan grande que no llegó a ser sino el alma; pero *el alma no fue sino la operación de Dios*»[40].

La identidad aquí afirmada entre la esencia del alma y la operación de Dios debe entenderse en su significación radical. Puesto que la operación con la que el alma se encuentra identificada en su esencia no se añade en modo alguno –como lo haría, hablando con propiedad, una creación[41]– al ser originario e íntimo de Dios mismo; no constituye nada extrínseco respecto de él sino que se identifica, por el contrario, con su propio fondo. Por eso se dice que esta operación de Dios es «igual a él mismo» y también «continuamente operante», porque precisamente no es una actividad que se añada por un tiempo y de manera contingente a la obra interna que constituye la esencia de lo absoluto sino que no es sino ésta. La identificación de la esencia del alma con la operación de Dios, significa, por tanto, su identificación con la esencia eterna de lo absoluto; significa que la esencia del alma es la esencia misma de Dios. Que la esencia del alma sea la esencia misma de Dios es lo que Eckhart afirma incondicionalmente: «ella es, dice, lo mismo que Él es», «es ella misma el Reino de Dios»[42], y ello porque el «Fondo de Dios y el Fondo del alma (no es) sino un solo y mismo Fondo»[43].

Porque el Fondo del alma está constituido por Dios mismo, porque el alma encuentra en él su esencia, no procede el alma de él, no ha sido puesta fuera de él ni en él por una acción que, añadiéndose a la esencia eterna de Dios, le habría añadido, precisamente, el alma; el alma no ha sido creada. Hablando en nombre del hombre, Eckhart dice: «Yo soy no nacido»[44], y en general *rechaza para él, en cuanto debe ser comprendido en su esencia, la condición de criatura*. ¿Qué significa tal rechazo, es decir también, la afirmación de una independencia radical del hombre respecto de toda creación divina, respecto de Dios mismo? *La independencia del hombre respecto de la creación, respecto de Dios mismo, significa su identidad con él*. Esta identidad de esencia no la expresa Eckhart sólo en la afirmación de la independencia del alma respecto de Dios, sino, de manera más extrema, en la de la dependencia de Dios respecto del alma. «La naturaleza de Dios, su Esencia, su Deidad *dependen*

40. *T*, 244-245; el subrayado es nuestro.

41. Como Fichte, por ejemplo, o, también y mejor dicho, como la tradición neoplatónica original, Henry critica fuertemente la idea de creación incluso en su filosofía del cristianismo (N. del T.).

42. *T*, 252.

43. *T*, 191.

44. *T*, 258.

de la operación necesaria que él efectúa en el alma»[45]. Y al identificarse con el hombre considerado en su esencia, es decir, precisamente en su independencia respecto de toda creación, Eckhart afirma, más explícitamente aún: «aquí, yo fui causa de mí mismo y de todas las cosas. Si yo lo hubiera querido, el mundo entero y yo no seríamos... Yo soy una causa de que Dios sea Dios. Si yo no existiera, Dios tampoco existiría»[46]. En efecto, como Dios es la esencia del alma, la supresión de ésta, tal como nos es posible llevarla a cabo en la imaginación eidética, es la supresión de Dios mismo. Por eso la significación de estas tesis radicales, su verdad, es la que Eckhart mismo expresa en la continuación del texto: «que Dios y yo somos uno»[47].

La identidad ontológica del alma y Dios ¿puede ser comprendida, no obstante, como el contenido esencial del pensamiento de Eckhart? Su afirmación ¿puede siquiera mantenerse si, lejos de realizarse de manera necesaria y de ser efectiva a priori, la unión del hombre con Dios, por el contrario, no se cumple más que al término de un progreso y bajo ciertas condiciones que se muestran contingentes y, como tales, *ajenas a la estructura de la esencia*? Estas condiciones, explícitamente nombradas por Eckhart, son sobre todo el amor, la pobreza y la humildad. Del amor, es cierto, Eckhart afirma con fuerza –y no es éste uno de los aspectos menos originales y menos profundos de su pensamiento– que no puede cumplir ni realizar por él mismo nuestra unión con Dios. Comentando las palabras de san Juan según las cuales «el amor une», las corrige en estos términos: «pero el amor no lleva nunca a Dios; no hace sino consolidar lo que ya está unido» y, en conclusión: «el amor une en una operación, no en una esencia»[48]; lo que significa que *la unidad ontológica de estructura entre el alma y Dios no puede basarse en el amor considerado como una determinación existencial, sino que se halla, por el contrario, presupuesta por él*. El amor, es verdad, designa también, en el pensamiento religioso tradicional, la esencia misma de Dios; no ya una operación, sino la operación de lo absoluto tal como se cumple en él conforme a su estructura y como eso mismo que él es. Pero cuando el amor recibe esta significación ontológica, su identificación con el ser mismo de Dios hace más evidente, en lugar de ponerla en cuestión, la identidad de esencia que existe entre éste y el hombre. Porque tal identidad existe, en efecto, es por lo que, amando al alma, Dios se ama a sí mismo, y ello de manera que en realidad no hay sino un único amor, una

45. *T*, 245; el subrayado es nuestro.
46. *T*, 258.
47. *T*, 259.
48. *T*, 153.

única operación; y el amor con el que Dios ama al alma no es finalmente nada más que el amor con el que el alma ama a Dios: no es sino el amor con que Dios se ama a sí mismo. «Es porque Él obra en el alma, explica Eckhart, por lo que Dios la ama igualmente como obra suya». Esta operación –de la que Eckhart afirma en el mismo pasaje que es idéntica al amor– no es «una operación», sino la esencia misma de lo absoluto; o sea, como dice él también, Dios mismo. Y Eckhart añade: «Dios se ama a sí mismo... Pero en el amor con el que Dios se ama a sí mismo, ama también a todas las criaturas, no en cuanto criaturas, sino en cuanto que ellas son Dios»[49].

Lo que acabamos de decir del amor ¿puede decirse, sin embargo, de la pobreza, de la humildad? ¿No son estas últimas visiblemente modos determinados de la existencia, determinados y al mismo tiempo contingentes, que no se confunden en absoluto como tales con la esencia de ésta? Sin embargo, semejantes modos, que constituyen solamente para la existencia unas determinaciones posibles entre otras, ¿no se presentan como la condición de la unión con Dios, unión que se vuelve entonces ella misma contingente y problemática en lugar de estar inscrita en la esencia? ¿Cómo depende la unión con Dios de la pobreza y la humildad? En cuanto que se realiza sólo en el hombre que renuncia al mundo y a sí mismo para no ser él ya nada, pues únicamente si ya no es nada hay lugar en él para la operación de Dios, es decir, para Dios mismo. El despojamiento radical del hombre, comprendido como la condición de la presencia en él de Dios: ¿no es este el tema fundamental y al mismo tiempo el sentido último de la «mística» de Eckhart? En cuanto que ésta presupone tal despojamiento como su condición, como una condición que *debe* cumplirse primero para que ella misma sea posible, se encuentra ligada a un deber, depende en su realización de una ética. Por eso el pensamiento religioso de Eckhart reviste una forma edificante, por eso se expresa en la predicación: porque apunta a una trasformación de la existencia, únicamente al término de la cual podrá hallarse verdaderamente unida a Dios. «El hombre *debe* estar vacío, dice Eckhart,... *debe* dejar a Dios obrar lo que le place y permanecer por su parte enteramente disponible»[50]. El vacío que el hombre debe de este modo dejar que se haga en él ha de ser absoluto, de manera que lo que se encuentra obrado en él y él mismo no sean ya nada más que la operación de Dios, no sean ya nada sino Dios. Si el hombre está «despojado de todas las cosas» y «sin embargo sigue habiendo en él un lugar donde Dios pueda obrar», es que «todavía no es pobre con la pobreza más íntima... no hay verdade-

49. *T*, 245.
50. *T*, 256; el subrayado es nuestro.

ramente pobreza de espíritu más que cuando el hombre está despojado hasta tal punto... que Dios, si quisiera obrar en el alma, debería ser él mismo el lugar de su operación»[51]. Y también: «*Si* Dios encontrara al hombre en esta pobreza, debería ejercer sobre sí mismo su operación y sería Él mismo el lugar de su operación»[52]. Por tanto, la pobreza o, lo que equivale a lo mismo, la humildad, es la condición de la unión con Dios. «El hombre humilde y Dios no son sino uno»[53]. «Aquí, dice Eckhart, está el beso de la unidad de Dios y el hombre humilde». Porque únicamente en el hombre humilde se realiza la unión con Dios, sólo de él puede afirmarse, por fin, la consecuencia extrema de esta unión, en cuanto que significa la unidad, la dependencia de Dios respecto del hombre: «el hombre humilde no necesita pedir sino que puede mandar a Dios»[54]. Así se encuentra claramente formulada la condición a la que obedece la unión y (puesto que esta condición está identificada con ciertos modos determinados de la existencia) de tal manera que la unión de la que aquí se trata, es decir, finalmente la unidad entre el hombre y Dios, ya no puede precisamente comprenderse como una unidad ontológica.

¿O acaso, a pesar de su determinación, o más bien en razón precisamente de ésta, la humildad y la pobreza no deben, por el contrario, interpretarse como portadoras de una significación ontológica, y su intervención en la problemática como perteneciente al movimiento de un pensamiento que apunta a la esencia y, precisamente, a la determinación de ésta y de su estructura interna? Humildad y pobreza ya no contradirían entonces –en cuanto que sirven para establecer entre el hombre y Dios la unión y, finalmente, la unidad– el carácter ontológico de esta unidad; más bien nos ayudarían a captarlo, a comprender, en fin, verdaderamente lo que hay que entender bajo el concepto tal unidad. Pues si reivindica para ella este carácter, un carácter ontológico, la unidad no puede designar simplemente la unión del hombre y Dios ni su fundamento. ¿Qué significación ontológica positiva podría reclamar para sí la unidad así entendida? Que el hombre sea uno con Dios porque encuentra en él su esencia no dice ni lo que es el hombre ni lo que es Dios, porque no dice nada de esta esencia que constituye a la vez el ser del hombre y el de Dios mismo. Formular tal unidad, que no expresa en un sentido más que la identidad exterior de la esencia consigo en la tautología, no carece ciertamente de consecuencias: *porque la esencia del hombre reside en Dios y se encuentra constituida por él, toda la problemática de Eckhart, que se da como tema aparente el hombre y el problema de sus relaciones*

51. *T*, 257.
52. *T*, 258; el subrayado es nuestro.
53. *T*, 185-186.
54. *T*, 189.

y, finalmente, de su unión con Dios, se reduce en realidad a la determinación de éste, a la determinación de la esencia y de su estructura interna. De este modo se perfila, tras la cuestión existencial del destino del hombre y su examen, el análisis eidético fundamental que apunta al ser mismo de lo absoluto. Semejante análisis, a decir verdad, no se perfila sólo en un segundo plano, como si las consideraciones que lo preceden permanecieran exteriores a él. *Las determinaciones que reviste la existencia para que se realice en ella su unión con Dios, y que consisten en el acto por el que rechaza fuera de ella todo lo que difiere precisamente del ser íntimo y original de Dios mismo, es decir, de la esencia, actúan respecto a ésta como una destrucción.* Tal es la significación ontológica que conviene reconocer a su intervención en la problemática y, al mismo tiempo, la razón del papel central que juegan en ella: *porque cumplen el retirarse de todo lo que no es la esencia, humildad y pobreza ponen al descubierto la estructura de ésta.* Pero hay que entender bien el sentido de esta destrucción. Poner al descubierto la estructura de la esencia no consiste simplemente en quitar lo que la recubre; es también penetrar en ella, hacer que aparezca *en lo que ella es.* Así se realiza el trabajo ontológico pensado bajo los conceptos de humildad y pobreza: *la significación de éstas no es sólo liberar la esencia; ellas determinan su estructura interna.* En la humildad y la pobreza reside, sin embargo, el principio de la unión del alma con Dios, lo que ha sido primitivamente comprendido como la unidad. *Si ésta no puede consistir en la mera afirmación exterior de la identidad y concierne, por el contrario, igual que la humildad y la pobreza –con las que, como fundamento de la unión realizada por ellas, se identifica–, a la determinación de la estructura interna de la esencia, su significación ontológica debe entonces mostrarse precisamente como siendo la misma que la de ellas. ¿Cómo se refiere la unidad a la esencia, de manera que la significación que reviste para la determinación de la estructura interna de ésta muestra ser ontológicamente la misma que la que conviene reconocer a la humildad y a la pobreza, captadas ellas mismas en su significación ontológica radical?*

La determinación de la estructura interna de la esencia por la unidad ha sido entendida por la problemática cuando ha puesto de manifiesto un modo originario de receptividad cuyo contenido está constituido por la realidad misma de la esencia. La esencia cuyo contenido está constituido por su propia realidad no encierra nada más, nada otro. «Dios, dice Eckhart, es inmanente a esta pura esencialidad de sí mismo que no encierra rigurosamente nada más u otro»[55]. *Así pues, la estructura interna de lo absoluto la piensa Eckhart a partir de la exclusión fuera de ella*

55. *T*, 131.

de la alteridad. Pues, como hemos visto, por ella es por lo que todo lo que es otro muestra ser tal. La alteridad no es, en efecto, una categoría vacía, puramente lógica, bajo la que conviene colocar de manera formal todo lo que no es la realidad de la esencia y muestra, como tal, ser «otro» que ella; por el contrario, se halla determinada ontológicamente de una manera rigurosa como constitutiva precisamente de un medio ontológico, como horizonte y como mundo. Por consiguiente, igual que la de la alteridad, la significación de la exclusión se encuentra determinada ella misma. La exclusión es la del mundo e, idénticamente, la de lo que se manifiesta en él. El contenido de la que se manifiesta en el mundo, precisamente en cuanto que se manifiesta en él y en su representación, constituye cada vez lo que llamamos «una imagen». El «mundo» y todas sus «imágenes» es precisamente, según Eckhart, lo que se encuentra rechazado fuera de lo absoluto, lo que hay que excluir de éste, al menos si su estructura interna debe ser comprendida. «Si quieres encontrar la naturaleza sin velo, dice, hay que romper todas las imágenes; cuanto más avanzamos en esta tarea, más nos acercamos a la Esencia»[56]. El rechazo de todas las imágenes es idénticamente el del medio puro en el que ellas son tales y que, como alteridad, es también el de la exterioridad. Por eso, como afirma incansablemente Eckhart, la liberación de la esencia implica que el pensamiento se aparte de todo lo que es exterior. «Dios está en nosotros, pero, dice, nosotros estamos fuera de nosotros»[57]. Y describiendo de una manera más explícita este movimiento del pensamiento para lograr apartarse de todo lo que es exterior *y, sobre todo, de los atributos que son las determinaciones trascendentes del ser*, lo comprende como el de la razón misma para conseguir captarse en su propia esencia y en su propio fondo: «la razón, dice, mira dentro...», «penetra en el interior; nada exterior le basta: ni bondad, ni sabiduría, ni verdad... hace irrupción hasta el Fondo donde brotan Bondad y Verdad, capta todas las cosas *in principio*, en la fuente primitiva, donde Bondad y Verdad tienen su origen primero antes incluso de recibir un nombre, antes incluso de que irrumpan... La razón rechaza estos atributos, va resueltamente más allá, se abre paso hasta la Raíz...»[58]. El rechazo de todas las imágenes y de todos los atributos es también el de las «formas»[59]; es, de manera general, el de todo lo que se separa de la esencia y se halla puesto fuera de ella, el del acto mismo de poner la exterioridad y la alteridad, *el rechazo de toda creación. Así se explicita, en su significación ontológica radical a la vez que decisiva, la necesidad afirmada sin cesar por Eckhart de su-*

56. *T*, 213.
57. *T*, 200.
58. *T*, 224.
59. Cf. por ejemplo *T*, 202.

perar el plano de la criatura y de la creación, el plano de lo creado, para llegar a la esencia y a su apertura; la necesidad, como él dice, de abandonar «todo lo creado para alcanzar este Fondo que es Abismo»[60]. Justamente porque «hay en el alma algo que sobrepasa la esencia creada»[61], resulta ser idéntica en su Fondo al de Dios mismo, idéntica a lo absoluto. Y que el sobrepasamiento de la esencia creada significa el del ser exterior y su medio puro, se deriva de muchos pasajes, por ejemplo, de aquel en que se dice, por oposición precisamente al plano de la creación, que «tiene que haber algo más íntimo y más elevado, *algo increado, que escapa a las medidas y la forma*»[62].

Así aparece cada vez con mayor claridad la manera en que Eckhart piensa el acceso a lo esencial y su liberación a partir del rechazo fuera de él de todo lo que no es él, es decir, ante todo como una retirada. «Cuando un artista hace una estatua, dice, ... no añade nada a la madera sino que le quita algo, hace caer bajo su cincel todo lo exterior... y entonces puede resplandecer lo que se hallaba oculto en el interior»[63]. De esta forma entiende Eckhart la parábola del tesoro enterrado en un campo[64]. El rechazo fuera de la esencia del elemento otro que ella, ontológicamente interpretado y captado como elemento de la alteridad y de la exterioridad: ésta es, detrás de la significación existencial aparente «de la renuncia al mundo», la significación ontológica de tal renuncia, es decir también, de la humildad y de la pobreza; éstas intervienen en el desarrollo de un análisis eidético y le pertenecen. Precisamente porque ésta es la significación ontológica de su intervención en la problemática, humildad y pobreza hacen posible la unión del hombre con Dios, ya que liberan de hecho la esencia de éste, la esencia de lo absoluto. Que no conducen, como consecuencia, a una mera modificación de la existencia humana, como harían, propiamente hablando, unas modificaciones existenciales, sino que terminan poniendo de manifiesto en ella su esencia, es decir, lo absoluto, es lo que afirma Eckhart: «aquí, dice, en esta pobreza, el hombre recupera el ser eterno que ha sido, que es actualmente y que seguirá siendo eternamente»[65], es decir, precisamente el ser de lo absoluto, liberado en esta pobreza y por ella. Ésta se presenta siempre como lo que permite recuperar lo que ya era; lo cual significa poner al descubierto la esencia apartando de ella lo que la recubre y está comprendido como el plano de la creación y de las «criaturas». Una vez

60. *T*, 203.
61. *T*, 231.
62. *T*, 85; el subrayado es nuestro.
63. *T*, 108.
64. *Ibid.*
65. *T*, 258.

apartadas estas últimas, se descubre la región originaria de la esencia; la región donde, dice también Eckhart, «yo soy lo que era»[66]. *Humildad y pobreza no intervienen solamente, sin embargo, en el análisis eidético a título de momento, como condición previa que permite el desvelamiento de la esencia, pero ajena al mismo tiempo a la naturaleza de ésta. La condición del desvelamiento de la esencia le pertenece necesariamente como siendo idéntica a ella. La identidad ontológica de la esencia y de las determinaciones en las que se cumple su manifestación* la reconoce y afirma explícitamente Eckhart: «la virtud denominada humildad, dice, arraiga en el Fondo de la Deidad, donde está inserta de manera que no tiene ser más que en la unidad eterna y en ningún otro sitio»[67]. ¿Cómo es posible semejante identidad? ¿Cómo el rechazo fuera de la esencia del elemento otro puede constituir no simplemente la puesta al descubierto de ella, en la retirada de lo que la recubre, sino, por el contrario, su misma estructura interna comprendida como la unidad?

¿O es que una vez más no le basta a la problemática rememorar sus propios resultados si, como ella ha establecido, la exclusión no aparta solamente un obstáculo ante el pensamiento que quiere llegar a lo esencial; si es *en la esencia* donde no hay nada otro, nada ajeno, y ello porque no hay en ella ninguna oposición, ninguna diferencia? Eso es también, justo, lo que Eckhart afirma reiteradamente: «ninguna diferencia, dice, existe... *en* la naturaleza de Dios»[68]. Lo que no lleva en sí, en su naturaleza, ninguna diferencia, ninguna oposición y, por consiguiente, nada otro, nada ajeno: eso es precisamente lo que constituye la unidad. «No hay, dice Eckhart, nada ajeno *en* la unidad»[69]. Porque la unidad constituye la naturaleza misma de Dios, la naturaleza de lo absoluto, en el interior de éste, comprendido como unidad, es donde no hay ni oposición ni diferencia. Así se encuentra determinada «la esencia del ser primitivo en su unidad simple, donde no hay diferencia de ninguna clase»[70]. Porque en el interior mismo de lo absoluto, en su estructura interna, es donde no hay ninguna diferencia, no puede haber tampoco, allí donde está presente tal estructura y donde actúa la esencia de lo absoluto, allí donde la realidad está constituida por ella, ninguna diferencia y, por consiguiente, ninguna oposición, ninguna distinción. *Por eso afirma Eckhart que Dios engendra al hombre «sin ninguna distinción»*[71]: *porque, como dice en la misma proposición, «todo lo que Dios obra es unidad»; porque no hay en la*

66. *T*, 259.
67. *T*, 189.
68. *T*, 108; el subrayado es nuestro.
69. *T*, 182; el subrayado es nuestro.
70. *T*, 122; el subrayado es nuestro.
71. *T*, 149.

realidad originaria de la revelación y, por consiguiente, en el hombre en el que ésta se cumple, precisamente ninguna diferencia, ninguna oposición ni ninguna distinción. Por tanto, de lo que se trata es de la estructura interna de la operación de Dios, es decir, de su esencia, y porque ésta está comprendida como la unidad es por lo que nada distinto, nada opuesto ni creado se produce en ella. *Lejos de implicar la identificación de la criatura con lo absoluto es, muy al contrario, su exclusión fuera de éste lo que Eckhart afirma, de una manera radical, con el rechazo de la distinción y también de toda diferencia*. Tal exclusión es un tema constante de la problemática eckhartiana, en la que interviene no como antítesis, para corregir lo que podría tener de excesivo la identidad de esencia establecida entre el hombre y Dios, sino como el estricto corolario de ésta. No es *aunque* Dios engendre al hombre sin ninguna diferencia, sino *porque* –puesto que «la operación del Padre es unidad»[72]– ello es así, por lo que es verdad decir: «allí donde acaba la criatura, comienza el Ser de Dios»[73]. Elevarse a la inteligencia de este «porque», es decir, a la de *la identidad entre la inclusión del hombre en Dios y la exclusión fuera de éste de toda criatura*, es comprender a Eckhart; es comprender la esencia –y todo lo que tiene parte en su manifestación– como manifestación de sí, en su determinación radical a partir de la exclusión de toda diferencia y de toda distinción; es comprender cómo y por qué, para hablar como Eckhart, «cuando el hombre se encontraba todavía *en la eterna manera de Dios, nada otro* vivía en él»[74]. A quienes lo condenaron como si, víctima de su entusiasmo y quizá también de su amor, Eckhart, en su presunta identificación de la criatura con Dios, hubiera, por decirlo así, exagerado los sentimientos y las ideas que le sugería son alma «mística», sólo les faltó una cosa: comprender su pensamiento.

La determinación de la estructura interna de la esencia como unidad a partir de la exclusión fuera de ella de la diferencia, encuentra su fundamento ontológico en aquello que hace posible tal exclusión: en la del proceso ontológico en el que se basa toda distinción y toda diferencia, proceso pensado por Eckhart como el de la creación, ya no en el sentido de la criatura, sino de lo que la crea y la hace nacer en el mundo –en el sentido de un poder y una actividad explícitamente reconocida como tal, como «actividad», como «operación» o como «mediación». Que la unidad de la esencia se basa últimamente en la exclusión fuera de ella del proceso ontológico creador de la exterioridad, de lo que Eckhart llama también el «nacimiento», es algo que se encuentra claramente

72. *T*, 149.
73. *T*, 144.
74. *T*, 256; el subrayado es nuestro.

enunciado. «Dios, dice, es la unidad en esta unión natural *anterior a todo nacimiento*»[75]. Que tal nacimiento significa el proceso creador de la exterioridad, *la entrada en el mundo captada en su posibilidad ontológica y en su fundamento*, se deriva de que está puesto en relación con las imágenes exteriores; no con tal o cual de ellas, sino como lo que las hace posible en general, precisamente como su fundamento. Porque funda la posibilidad de las imágenes exteriores en general, el nacimiento, así entendido en esta significación ontológica, recibe el mismo concepto antitético que ellas, al que Eckhart califica, en su lenguaje aparentemente existencial, como «virginidad» o también «pureza». Estas, debido a que, como unidad, la estructura interna de la esencia deja fuera de ella la exterioridad y su fundamento, designan, igual que la humildad y la pobreza, esta estructura misma de la esencia e, idénticamente, la posibilidad de un estado de unión con ella. Por eso escribe Eckhart: «La persona por la que Jesús fue recibido no podía sino ser virgen, es decir, *libre de toda imagen ajena, tan disponible como antes de nacer*»[76]. Liberarse de todas las imágenes, entrar en este estado que acaba de ser entendido como el de una unión con lo absoluto, *realizar de hecho las condiciones que definen la estructura interna de éste, es, por tanto, rechazar el proceso ontológico por el que en general el ente se fenomenaliza como una «imagen»; es rechazar lo que en el monismo se presenta como el presupuesto de toda manifestación posible y se designa en él con el título general de «mediación»*. De este modo, se vuelve clara, con el rechazo explícito de ésta, la importancia decisiva de la problemática instituida por Eckhart, al mismo tiempo que se desvela sin equívoco, al término de sus preocupaciones éticas y como su verdad, su carácter ontológico esencial: «el hombre, dice Eckhart, debe salir de todas las imágenes... volverse absolutamente ajeno y desemejante a todas las cosas, si quiere... recibir la filiación en el seno del Padre. *Pues toda mediación es ajena a Dios*»[77].

Esta mediación, que consiste en el acontecimiento en el que el ente encuentra su ser, Eckhart la designa la mayoría de las veces como actividad, como operación, para subrayar su carácter creador. Y es por oposición a éstas, es decir, de hecho, a la trascendencia misma, como piensa él lo absoluto para determinar su estructura interna. *Tal determinación, que se cumple a partir del concepto de la trascendencia y por exclusión de ésta, de lo que en el absoluto constituye propiamente hablando su estructura interna, ocasiona en la problemática la distinción esencial*

75. *T*, 81; el subrayado es nuestro.
76. *T*, 123; el subrayado es nuestro.
77. *T*, 108; el subrayado es nuestro.

instituida por Eckhart dentro del elemento ontológico mismo entre Dios y lo que él llama la Deidad. Sólo esta última constituye la realidad ontológica, precisamente en cuanto que la trascendencia no es activa en ella, no obra en ella; en cuanto que no hay en ella «operación». «La Deidad no obra, dice..., no hay operación en ella, ella nunca ha puesto los ojos en ninguna operación»[78]. Esta ausencia en el seno de la Deidad de toda «operación» es idénticamente en ella la de toda actividad. «En la pura Deidad, dice Eckhart, no hay ya absolutamente ninguna actividad. Y que la actividad identificada en su concepto con el de la operación designa como ésta el fundamento ontológico del mundo en el que el ente recibe su forma, lo muestra el contexto inmediato, en el que se dice, siempre de la Deidad, que es el lugar «donde ya no hay operaciones *ni formas*»[79]. Tal es, pues, la esencia de la Deidad, la esencia de Dios mismo en su naturaleza más íntima; lo que Eckhart llama también «la Esencialidad divina donde, dice, Dios se abstiene de toda actividad»[80]. Por el contrario, Dios y su concepto, en lugar de apuntar en general al elemento ontológico, se toman entonces en sentido restrictivo: designan la «operación» misma, el acto creador del mundo, el origen de la alteridad y su fundamento. «Dios obra», dice Eckhart[81]. En esto precisamente difiere de la Deidad: «Dios y la Deidad difieren como la operación y la No-operación»[82]. Esta referencia de Dios, así comprendido ontológicamente (y, sin embargo, de una manera conforme a su función metafísica tradicional) como el acto de salir de sí de lo absoluto, esta referencia de Dios a la esencia de la creación y de lo que se encuentra producido por ella, es explícita: «antes de que hubiera criaturas, dice Eckhart, Dios no era todavía Dios, pero era lo que era. Cuando la criatura fue y recibió su naturaleza de criatura, Dios no era Dios en sí mismo, era Dios en la criatura»[83]. Por eso: «Si Dios es llamado Dios, es por la voluntad de las criaturas». Y además, con idéntica claridad: «Sólo cuando el alma se hizo criatura hubo un Dios»[84]; lo que quiere decir que se encontró sometida desde entonces al poder ontológico de la exterioridad. Porque éste está excluido, por el contrario, de lo que constituye la esencia misma de Dios; porque el fundamento de la alteridad es ajeno a su propio fundamento, a la Deidad; porque ésta es la unidad, es por lo que, como dice Eckhart, «todo lo que está en la Deidad es unidad»[85].

78. *T*, 246.
79. *T*, 242; el subrayado es nuestro.
80. *T*, 250.
81. *T*, 246.
82. *Ibid.*
83. *T*, 256.
84. *T*, 248.
85. *T*, 246.

¿Qué es, pues, lo que está en la Deidad? ¿De qué está hecha la esencia de Dios, de modo que se deja comprender como la Unidad? Considerando ya no a Dios mismo, entendido en el sentido restrictivo de su concepto, sino esta vez su esencia, Eckhart dice, en una proposición fundamental: «todo lo que está en Dios es Dios»[86]. Así se devuelve a su positividad ontológica propia la afirmación según la cual en lo absoluto no hay nada otro, nada ajeno. Que la esencia tenga un contenido que le pertenece y que esté constituido por ella, es lo que confiere inteligibilidad a las determinaciones ontológicas fundamentales bajo las cuales Eckhart comprende como «soledad» y como «desierto» lo que forma la estructura interna de esta esencia, es decir, la naturaleza misma de la Deidad. La exclusión fuera de ella de todas las formas del ser y de sus configuraciones tiene como correlato la presencia en ella de su fundamento radical y último, su propia presencia a ella misma como constitutiva de tal fundamento. Lo que hay «en lo recóndito de la naturaleza divina y de su soledad»[87], esta naturaleza divina misma como realidad ontológica absoluta, explica por qué «la potencia» que «va hasta el fondo... capta a *Dios en su unidad y en su soledad..., en su desierto y en su propio fondo*»[88]. Porque el propio fondo de Dios, la Deidad, es lo que constituye la esencia de este desierto, el contenido de esta soledad, ésta y las determinaciones en las que se realiza y que le son idénticas –humildad y pobreza, pureza y virginidad– tienen, por tanto, precisamente un contenido, a saber, la Deidad misma, y son, como tales, la experiencia de Dios, es decir, su propia realidad. Por eso la humildad, por ejemplo, podía considerarse arraigada en el Fondo de la Deidad, insertada en ella, de manera que no podía tener ser sino en ella: porque, en definitiva, al tener la Deidad como contenido, le es idéntica.

La posibilidad para la Deidad de constituir ella misma su propio contenido y de ser así, dentro de su soledad y en el desierto de su Fondo, la realidad ontológica absoluta, es, sin embargo, un problema; su fundamento reside, como ha mostrado la problemática, en la unidad entendida no ya a partir de la mera identidad de la forma y el contenido, sino precisamente como lo que hace posible tal identidad, como el modo originario conforme al cual se cumple ésta: tal es precisamente el concepto eckhartiano de la unidad, que no designa la simple presencia de la esencia en ella, sino su poder fundamental de llevar a sí misma, de recibirse a sí misma y de reunirse de este modo consigo, de manera que esta unidad de la esencia consigo resulta en ella de la unidad fun-

86. *T*, 131.
87. *T*, 112.
88. *T*, 167; el subrayado es nuestro.

damental que la constituye. Esta unidad fundamental constitutiva de la estructura interna de la esencia y de la posibilidad que tiene de ser una, de reunirse consigo y a la vez de ser ella misma su propio contenido, la piensa Eckhart como un poder ontológico cuando pretende subsumir bajo su concepto y determinar por ella la esencia de la Deidad. Por eso comprende necesariamente esta unidad, como debía hacerlo a su vez la problemática, como una obra y un cumplimiento, como la obra misma de la esencia. «Quien quiere captar en su totalidad la *obra interior*, dice, se vuelve ajeno incluso a la bondad, a la verdad, a todo lo que, aunque no sea más que en pensamiento y sólo de nombre, tolera la apariencia y la sombra de cualquier distinción; *se confía a la unidad* que está libre de toda diversidad y de toda limitación, a la unidad en que se deshace y pierde toda diferencia»[89]. Este carácter activo y ontológicamente fundador de la unidad lo expresa Eckhart además cuando, hablando de la posibilidad para el alma de unirse a lo absoluto, declara a propósito de ella que «*con ayuda de la Igualdad* es como consigue llegar a Dios»[90]; y cuando, a propósito de esta igualdad misma, o sea, de la unidad, dice de su obra que «la realiza sin cesar, noche y día»[91]. Así se determina en su contenido ontológico esencial lo propio del pensamiento de Eckhart: la esencia que subsiste rechazando fuera de ella el poder creador de la exterioridad y, por tanto, a ésta, no es la unidad muerta del ente ni su identidad vacía en la tautología; es, en su soledad y en la ausencia de toda relación con el mundo, en la «pureza» que caracteriza esta ausencia de relación, la esencia de lo absoluto mismo, su poder originario y fundamental de llegar a sí –pero de manera que, en este llegar y por él, permanece en sí en la unidad ontológica estructural de su desarrollo interior y de su realización. «Hay algo en el alma, dice Eckhart, que sobrepasa la esencia creada... Es un parentesco de esencia divina, una Unidad en sí misma, sin relación... con nada... País extranjero, desierto demasiado innombrable para ser nombrado... misterio increado dentro de ti mismo...». Y caracterizando además esta unidad en su ausencia de relación con el mundo como «pureza», añade: «de esta Pureza es de donde Dios, el Padre eterno, extrae la plenitud y el Fondo sin fondo de su total Deidad. Engendra este Abismo..., pero a la vez que lo engendra, permanece en sí mismo; pero a la vez que permanece él mismo, engendra... pues sigue siendo Unidad absoluta mientras brota en sí mismo»[92].

Y como en el cumplimiento de la obra interior por la que se realiza, y conforme a la estructura interna que lo determina en su esencia como

89. *T*, 87; el subrayado es nuestro.
90. *T*, 241; el subrayado es nuestro.
91. *T*, 86.
92. *T*, 231-232.

la unidad, lo absoluto «permanece en él mismo», se deja entender inequívocamente como inmanencia. Es a la luz de este concepto ontológico fundamental como se piensa constantemente en la obra de Eckhart lo que constituye la naturaleza y el Fondo de la esencia. Por ello, en la ausencia de todo sobrepasar, aquélla se comprende, en cambio, como el reposo, y ello en un sentido positivo, conforme al cual la esencia reposa «en ella» porque su contenido está constituido por ella. «Es una Unidad que reposa en ella misma, dice Eckhart, y que no recibe nada de fuera[93]». Es este modo de la esencia de reposar en ella misma mientras nada la afecta, y de constituir así ella misma el suelo sobre el que tiene, la que expresa Eckhart cuando, queriendo hacer entender en qué consiste verdaderamente su naturaleza más íntima, la designa precisamente como el Fondo, «el Fondo absolutamente simple»[94]; como el «Lecho», el «Arroyo», la «Fuente»[95], la «Fuente más honda»[96]. Aquí, en el corazón de lo que es, va descubriéndose más y más la razón esencial de la unión a partir de la cual y en torno a la cual se desarrolla la problemática instaurada por Eckhart: *porque «Él es quien obra en él mismo»*[97], *el alma en la que Dios obra su operación es idéntica a él: «Dios y yo somos uno en la operación»*[98].

Porque obra en ella y reposa así en ella, la esencia «no quiere nada»[99], «permanece en su desnudez sin ninguna necesidad»[100]. Tal es la *calma* de la esencia[101], la que crece en el alma mientras, *cooperando con Dios, es decir, renunciando a toda actividad*[102], entra en ese estado de pobreza que pertenece en exclusiva a la esencia y en el que se dice de ella que no quiere nada; entra en esa desnudez donde no necesita nada. Al no querer nada y no tener, en la calma en que reposa, ninguna necesidad, la esencia está, en esta pobreza, esencialmente desposeída respecto de todo poder de referirse a otra cosa, a algo que ella no tenga o que aún no sea. *El horizonte de la irrealidad y la posibilidad de referirse en él a algo irreal, la posibilidad de una carencia en general, es de lo que carece la esencia en su pobreza.* «Este Fondo secreto, dice Eckhart, no tiene ni pasado ni futuro; no espera nada que pueda añadírsele, pues no puede ni ganar ni perder...»[103]. Esta carencia se comprende, por consiguiente,

93. *T*, 236.
94. *T*, 143.
95. *T*, 246.
96. *T*, 144.
97. *T*, 256; el subrayado es nuestro.
98. *T*, 151; el subrayado es nuestro.
99. *T*, 254.
100. *T*, 241.
101. *T*, 202.
102. Cf. *T*, 60.
103. *T*, 256.

en su verdadero sentido como perteneciendo en exclusiva a la realidad: la ausencia de un horizonte, igual que la de toda finitud.

La realidad no se deja determinar, sin embargo, de manera negativa y por la mera exclusión fuera de ella del poder finito del horizonte. No puede ser lo que es, la realidad, más que porque el contenido de ésta le está dado en su totalidad. *Tal es precisamente la realidad: el acto de darse en la unidad la realidad de su propio contenido –la realidad y, por tanto, la totalidad de éste.* De la estructura de este acto se encuentran excluidos el poder de la alteridad, ésta, la irrealidad y la finitud. Por eso tal acto, interpretado de manera negativa, no puede exhibir un contenido finito; por eso «Dios no puede dar poco»; y por eso, por el contrario, determinado de manera positiva en su estructura interna como unidad, «debe dar todo a la vez», y resulta ser como tal constitutivo de Dios mismo, cuyo «don es simple..., perfecto, sin división, sin relación con el tiempo...». Y que este don, que es el «todo» de la realidad, constituye la esencia de ésta y, como esencialmente determinado en su estructura por la unidad, la esencia de la vida, lo afirma Eckhart cuando, hablando de él y de su carácter absoluto, dice: «*estoy tan seguro de esto como de que vivo*»[104]. Así se hallan reconocidas, al mismo tiempo que su estructura interna, las determinaciones ontológicas que pertenecen en exclusiva a la realidad y conforme a las cuales ésta se da necesariamente en su totalidad. De este modo se comprende, a partir de su esencia y como perteneciente a ella, el carácter adecuado de la experiencia del ser, la adaptación rigurosa en ella de la forma al contenido; de manera que nada escapa de éste y que, como dice Eckhart, «lo que llena toca todos los extremos y no falta en ninguna parte; tiene anchura y longitud, altura y profundidad»[105]. El carácter adecuado de esta experiencia y su adaptación rigurosa a un contenido constituido por ella, la determinación a partir de ella y como idéntica a ella de la realidad, es lo que hace inteligible la naturaleza de ésta, la manera en que se propone a sí misma en su propia profusión, la «plenitud» y la «dulzura»[106] del ser. Esta plenitud y esta dulzura, en efecto, Eckhart no se contentó con nombrarlas: las captó en el fundamento, a partir de la estructura más interior de la realidad, en cuanto que ésta misma constituye, como unidad, su propio contenido. «El gozo del Señor, dice, es el Señor mismo»[107].

A la determinación –tal como se cumple a partir del fundamento y de su estructura más interior, comprendida como la unidad– de lo que constituye, con sus caracteres fenomenológicos propios, la experiencia

104. *T*, 138; el subrayado es nuestro.
105. *T*, 173.
106. *T*, 122.
107. *T*, 196.

del ser, su plenitud y su dulzura, le falta, sin embargo, la explicitación de un presupuesto en que está contenida, a decir verdad, la aportación esencial del pensamiento de Eckhart: que la unidad, precisamente como tal, determina una experiencia –la experiencia de sí del ser en el disfrute de sí; el presupuesto ontológico fundamental conforme a la cual la estructura interna de la inmanencia es la de la revelación.

§ 40. *El presupuesto ontológico fundamental del pensamiento de Eckhart y la esencia original del Logos*

La comprensión de la estructura interna de la inmanencia como la de la revelación, como constituyendo, de manera más precisa, la esencia originaria de ésta, es en Eckhart un presupuesto constante de su pensamiento y, al mismo tiempo, el objeto de sus afirmaciones más explícitas. En efecto, la esencia que es para sí misma su propio contenido se encuentra interpretada de una manera explícita, sobre el fondo en ella de esta identidad, no como el ente muerto y perdido en su noche, sino, por el contrario, como Razón, es decir, como un poder de inteligibilidad cuyo contenido inteligible está además constituido por él, y, por consiguiente como un poder de revelación, precisamente en cuanto que permanece en sí misma y no se relaciona con nada otro. Vemos así que, inmediatamente después de declarar que el contenido de la esencia, a la que llama el Señor, está constituido por ella «y nada otro», Eckhart añade: «y el Señor es la Razón viva, esencial y existente, *que se comprende a sí misma, que no es ni vive absolutamente en nada más que ella misma*»[108]. Porque no es y no vive absolutamente en nada más que ella misma, la Razón, que se comprende a sí misma, es decir, cuyo poder fenomenológico consiste en la revelación de sí, no se revela precisamente de una manera conforme con el modo de manifestación que se ha pensado en estas investigaciones bajo la denominación de «comprensión», sino, por el contrario, según la estructura de la unidad. Como fundamentalmente determinada en ella por ésta es como conviene entender la comprensión que, según Eckhart, afecta a la esencia y le pertenece, de manera que, realizándose sin ninguna mediación, la revela tal cual es, no en el medio de la alteridad, sino en ella misma, despojada de todo elemento ajeno: «Una inteligencia una es tan pura en sí misma, dice Eckhart, que comprende sin intermediario al Ser divino en su Pureza y su Desnudez»[109]. Esta necesidad de entender la esencia de la revelación, que se cumple como unidad, en su oposición radical al proceso ontológico de la obje-

108. *T*, 196; el subrayado es nuestro.
109. *T*, 190.

tivación es visible en la crítica instituida por Eckhart, precisamente en nombre de la unidad, contra la intuición que encuentra en ese proceso su fundamento: «Mientras todavía nos ocupamos de mirar, no somos todavía uno con lo que miramos. Mientras algo es todavía el *objeto de nuestra intuición*, no somos todavía uno en el Uno». En ausencia de toda intuición, sin embargo, cuando el proceso que le sirve de fundamento no se realiza, se produce una manifestación que es la revelación de la esencia misma en su realidad. «Pues, añade Eckhart, allí donde no hay más que el Uno, no se ve más que al Uno»[110]

Lo que, sobre el fondo en él de la unidad, constituye él mismo su propio contenido, se ha comprendido como la vida: *porque la unidad es como tal fundadora de una revelación, la vida también es, como constituida por la unidad, constitutiva y fundadora de una revelación; es en ella misma revelación.* «Conocer a Dios solo, eso es la vida eterna», dice Eckhart[111], es decir, la vida misma en su esencia, en cuanto que se relaciona consigo misma en la unidad y no, en la alteridad, con un horizonte finito. Porque éste se halla excluido de la realidad que es la de la esencia y la vida, como determinada en ellas por la unidad, esta realidad por esencia infinita es la que se revela precisamente en la unidad y en su perfecta adecuación. Por eso «nadie sabe mejor lo que es la vida eterna que la vida eterna misma»[112]; por eso «lo que está en el punto más alto se conoce igualmente en el punto más alto»; por eso, en último término, a «un ser sobreabundante» le corresponde «un conocimiento sobreabundante». Éste no puede considerarse, sin embargo, como una modalidad particular de la existencia, una modalidad privilegiada, por ejemplo; lo que se encuentra determinado a la vez como unidad y como revelación es una estructura ontológica. Ella constituye esta «primera Imagen en que todas las cosas son unidad», donde reside, según Eckhart, el «reposo» y a la que llama inequívocamente «Dios»[113]. En ella se cumple la experiencia de lo absoluto, que, como experiencia adecuada de su realidad en la unidad, deja fuera de ella todas sus determinaciones trascendentes: en esta región ontológica originaria donde el alma «puede gustar de Dios antes de que él se vuelva de alguna forma Verdad o cognoscibilidad». «*Allí*, añade Eckhart, *es donde ella conoce de la manera más pura, donde asume el ser en su perfecta Igualdad*»[114].

De esta manera se descubre, con la interpretación de la estructura de la unidad como constitutiva del «conocimiento más puro», es decir, de

110. *T*, 241; el subrayado es nuestro.
111. *T*, 77; Jn 17, 3.
112. *T*, 220.
113. *T*, 131.
114. *Ibid.*; el subrayado es nuestro.

la esencia originaria de la revelación, el fundamento último de la unión, colocada por Eckhart en el centro de su meditación, del alma con Dios. En efecto, ¿qué puede significar tal unión sino la manifestación al alma de Dios mismo en su unidad con ella? La determinación de la esencia del alma como constituida por la de lo absoluto sigue siendo una mera afirmación especulativa, en efecto, mientras esta esencia no se manifiesta en el alma como la suya propia. *Pero esta manifestación en el alma de la esencia es obra de ésta: en realidad es la esencia la que se manifiesta a sí misma, de manera que la unión del alma con Dios no expresa sino la unidad interna de la esencia misma, y no se vuelve efectiva en la manifestación sino en la medida en que esta unidad resulta ser como tal constitutiva de una manifestación –en la medida en que la estructura interna de la inmanencia es la de la revelación.* Que la unión no sea efectiva más que en la manifestación, es decir, en la medida en que su concepto sea reconocido en su significación fenomenológica positiva, es lo que Eckhart afirma: «si el hombre es feliz, dice, no es porque Dios esté en él, le sea tan cercano, lo tenga, sino porque conoce hasta qué punto Dios le está próximo: porque sabe que él es Dios»[115]. *El conocimiento de Dios en el que se basa la significación fenomenológica, es decir, efectiva, de la unión, es, sin embargo, obra de Dios mismo, de manera que la autorrevelación de lo absoluto, tal como se cumple en la unidad, determina, en su unidad con ella y, por consiguiente, como fenomenológicamente idéntica a ella, la esencia misma del alma. «En el mismo acto de conocimiento en que Dios se conoce a sí mismo...*, dice Eckhart, *el alma recibe sin mediación su esencia de Dios»*[116]. Por eso, porque la esencia del alma, su revelación, está constituida por la de Dios, por la revelación originaria de lo absoluto a sí mismo en la unidad, nada penetra en ella más que en esta forma absoluta de la revelación constitutiva de su esencia: «nada penetra... en el corazón del hombre más que a través de toda la dulzura de Dios»[117]. Por eso «todo lo que le sucede toma forma en él de manera divina»[118]. *Sin embargo, lo que penetra en el alma en esta forma absoluta de la revelación que constituye su esencia misma y que, como fundamentalmente determinada en ella por la unidad, es la revelación originaria de lo absoluto a sí mismo, es precisamente éste: Dios, tal como en sí mismo, en su desnudez. Por eso, como dice Eckhart, el hombre es un teognosta, «ein Gottwissender Mensch».* Porque es así, un hombre que conoce a Dios, es por lo que este último, según Eckhart, que refiere aquí las palabras mismas del evangelio de san Juan, se ha dirigido

115. *T*, 197.
116. *T*, 168; el subrayado es nuestro.
117. *T*, 94.
118. *T*, 41.

a él en estos términos: «no os he llamado siervos, sino que os he llamado mis amigos. El siervo no conoce la voluntad de su amo, pero el amigo sabe todo lo que sabe su amigo»[119]. Y también porque es así el hombre, todos los que participan de su esencia podrán decir, como refiere también Juan: «vosotros adoráis lo que no conocéis; nosotros adoramos lo que conocemos»[120].

La interpretación de la estructura de la unidad como constitutiva de una experiencia no sólo confiere a la unión del hombre con Dios su fundamento último, sino que determina además de manera rigurosa la naturaleza de esta experiencia, es decir, la esencia misma de la revelación. Porque ésta se realiza en la unidad, surge y se hace efectiva independientemente del proceso ontológico de la objetivación y de la fenomenalidad producida por él; se manifiesta, y su manifestación no es la de un horizonte ni la de la exterioridad. «La imagen, dice Eckhart, no tiene imagen», «porque no es vista en otra imagen». Como la revelación de la esencia no es el ser-visto en la imagen de la alteridad, el alma, cuyo poder de revelación se basa en el de la esencia o más bien es idéntico a él –como constituido por él–, «comprende y conoce», precisamente en este poder y por él, «inmediatamente y sin imagen». La imagen, no obstante, lo que está «previamente purificado y tamizado en el aire y la luz, para llegar luego, bajo forma de imagen, a mi ojo»[121], más precisamente, esta misma forma de la imagen, se manifiesta. De este modo hay, junto a la revelación originaria de la esencia tal como se realiza «sin imagen», una fenomenalidad propia de ésta y tal que en ella justamente sean posibles «imágenes» y, más en general, fenómenos en el sentido de fenómenos del mundo. Así se divide en el análisis eidético esencial el concepto de la fenomenalidad. Esta división es la instituida por Eckhart entre lo que llama «el conocimiento de la tarde», que se realiza bajo la forma de «imágenes», o sea, en la exterioridad, y *resulta así captar, por principio, a la «criatura» misma como tal*, y, por otra parte, «el conocimiento de la mañana», cuya estructura es la unidad y no encierra en ella, como tal, nada distinto ni representado, *al que la criatura sólo puede darse a condición de ser captada no en ella misma sino en su ser-idéntico al de Dios*, es decir, precisamente a condición de ser captada en la Unidad. «Cuando se conoce a las criaturas tal como son en ellas mismas –lo que yo llamaría un conocimiento de la tarde–, no se ve la creación más que en imágenes distintas. Pero cuando se conoce a las criaturas en Dios –lo que yo llamaría un conocimiento de

119. *T*, 169.
120. *T*, 195; Jn 4, 6-26.
121. *T*, 221-222.

la mañana–, se ve la criatura sin la menor distinción, sin ninguna de las imágenes que la representaban y sin semejanza con nada, en la Unidad que es Dios mismo»[122].

Esta misma distinción en la estructura del conocimiento ontológico, entre una manifestación que se realiza en la unidad y otra en la exterioridad, es la que Eckhart expresa también diciendo del hombre, con la Escritura, «que hay en nosotros un hombre exterior y otro hombre, el hombre interior»[123]. Pues, descartada la significación existencial que semejante distinción empieza por revestir en el análisis, su fundamento ontológico se muestra al mismo tiempo que su verdadera significación. El hombre interior es el hombre noble, «noble porque es uno y porque *en la Unidad conoce* igualmente a Dios y a la criatura»[124]: lo que se piensa es la estructura ontológica interna de un modo de manifestación, de manera que el contenido de esta manifestación está constituido siempre, en realidad, por la esencia misma. Pero la significación ontológica en virtud de la cual la distinción instituida por Eckhart entre lo interior y lo exterior concierne al poder de manifestación considerado en él mismo y a su estructura pura, no tenemos que inducirla nosotros como fundamento último para los temas edificantes que intervienen en su problemática; la afirma él explícitamente: «el alma tiene dos ojos, dice, un ojo interior y un ojo exterior. El ojo interior del alma mira la esencia y la recibe *directamente* de Dios; *tal es la obra propia de él*. El ojo exterior... se vuelve, en cambio, hacia las criaturas y las percibe en imágenes. Pero el hombre que entra en sí mismo de manera que percibe a Dios en su propio gusto y en su propio fondo, está libre de todas las cosas creadas y se halla parapetado en sí mismo como en una verdadera fortaleza de Verdad»[125].

La revelación de la esencia en la unidad no se limita, sin embargo, a yuxtaponerse a la manifestación del horizonte: la funda. Por eso no basta con decir que «una es la potencia por la que el ojo ve, y otra, la potencia por la que conoce que ve», sino que hay que decir, de manera más esencial, que «la potencia que produce en nosotros la conciencia de nuestra visión es más noble y más elevada que la que produce la visión misma»[126]. Sin embargo, todo dato tiene un derecho equivalente al de cualquier otro. La afirmación, en lo que concierne a los datos puros mismos, de que uno posee más alta dignidad que otro sigue siendo especulativa mientras se refiere simplemente al reconocimiento del

122. *T*, 110.
123. *T*, 105.
124. *T*, 110; el subrayado es nuestro.
125. *T*, 169.
126. *T*, 110-111.

vínculo de fundación que los une. O bien este reconocimiento mismo debe realizarse de otro modo y en otra parte que en el plano de la especulación, *con la puesta en evidencia, dentro de la visión efectiva y como su contenido fenomenológico originario, del contenido fenomenológico originario de la esencia.* Porque éste constituye efectivamente el contenido fenomenológico originario de la visión, todo lo que se manifiesta en ella se manifiesta originariamente en él y le pertenece a él. Pero el contenido fenomenológico originario de la visión es, como contenido fenomenológico originario de la esencia, la Unidad. Por eso la Unidad encierra en ella, en su realidad fenomenológica, que es la de la esencia, todos los fenómenos; por eso «Dios tiene todas las cosas ocultas en él, no de manera que esto o aquello sea distinto, sino que todas las cosas no son sino una, conforme a su Unidad»[127]. La unidad de todos los fenómenos en el medio ontológico en que se revela originariamente su manifestación es un tema constante del pensamiento de Eckhart: allí arriba, explica, se conoce verdaderamente las cosas «tal como son, todas indivisas y cercanas unas a otras; las cosas que aquí abajo están alejadas unas de otras se acercan allí arriba, porque todas están sólo en el presente»[128]. El medio ontológico en que se realiza la unidad de todos los fenómenos no es, sin embargo, objeto de una afirmación metafísica y no constituye como tal ningún trasmundo: es el medio, coextensivo a su manifestación, donde ésta se revela y llega originariamente a la efectividad. En la efectividad de esta manifestación, por consiguiente, y en todas partes donde se realiza, está presente la unidad como un contenido fenomenológico originario. El alma, en cuanto que ve, «posee una potencia en la que todo se vuelve uno», y, por tanto, por esencia, es decir, en la efectividad de su realidad fenomenológica, «reúne lo que está disperso y repartido»[129], «comprende con unidad toda diversidad en ella misma»[130].

En cuanto que la revelación de la esencia en la unidad no se yuxtapone simplemente a la manifestación del horizonte, sino que funda también fenomenológicamente la efectividad de ésta, constituye precisamente el fundamento fenomenológico universal efectivo de toda manifestación posible en general: la esencia del Logos[131]. De este modo se

127. *T*, 213.
128. *T*, 130.
129. *T*, 158.
130. *T*, 190. «Si el alma habitara dentro de ella misma, dice también Eckhart, el mundo entero le estaría presente» (*T*, 203).
131. Por primera vez, Henry muestra su original interpretación del Logos –luego cada vez más próxima al sentido joánico del término–, según la cual la Palabra es, en su esencia, la Vida y no, en cambio, un modo de la representación. Henry tuvo siempre la idea de que tal interpretación del Logos se opone a cualquier concepto griego de éste. El traductor se permite dudar de que así se haga justicia, en última instancia, a los más profundos textos platónicos puestos en boca de Sócrates (o de su maestra, Diotima). Por otra parte, un lugar tan clásico

vuelve inteligible en Eckhart, como el punto en que se reúnen y culminan las intuiciones últimas de su pensamiento, la teoría del Verbo. Éste, comprendido por él conforme a la tradición religiosa, es llamado también el Hijo de Dios. Esto significa que la revelación en su cumplimiento fenomenológico efectivo es la obra de lo absoluto. Cómo se realiza esta obra, cómo surge la revelación en la efectividad, es, como hemos visto, en la unidad. Por esta razón, tal surgimiento, el de la revelación en la efectividad de su fenomenalidad original, es el acto de permanecer en sí mismo de lo absoluto; y este acto, el surgimiento original de la revelación. Hablando de la Deidad entendida como Abismo, es decir, de la revelación originaria de sí de la esencia en la unidad, Eckhart dice, en un texto ya citado y reproducido ahora aquí en su integridad, que Dios «la engendra en su Hijo único para que nosotros seamos también el mismo Hijo. Pero, a la vez que engendra, él permanece en sí mismo; aunque a la vez que permanece él mismo, engendra y *se manifiesta*»[132]. Así se encuentra determinado a la vez en su carácter fenomenológico y en su estructura lo que constituye la obra interna de lo absoluto en su realización original. Esta obra, en efecto, en razón de tal carácter, se deja comprender como la esencia misma del Logos. «¿Qué es la Palabra de Dios?, dice Eckhart. Es operación de Dios»[133]. Semejante obra, conforme a su estructura, a la estructura de esta operación que constituye la esencia del Logos, determina a éste en su identidad con ella. Tal es el fundamento ontológico estructural que preside el establecimiento de las relaciones existentes entre Dios y su Verbo, entre el Padre y el Hijo. Comentando las palabras de san Juan según las cuales «el Verbo estaba en Dios», Eckhart añade: «Era absolutamente igual a él; estaba en él *sin mediación*, ni más abajo, ni más arriba, sino igual»[134]. Eckhart se preocupa por indicarnos en qué sentido riguroso y radical deben entenderse estas proposiciones cuando, en otro pasaje, ontológicamente más explícito, rechaza *como perteneciente todavía, en su referencia al «arquetipo eterno», al plano de la trascendencia*, el concepto de igualdad que, como tal, muestra ser impropio en última instancia para caracterizar las relaciones entre el Hijo y el Padre: «en el arquetipo... el Hijo es igual al Padre. Pero en la Esencia, donde son uno, ni siquiera son «iguales», pues *la igualdad supone ya la diferencia*»[135].

como la cuestión primera de la Parte Primera de la *Suma de teología* de Tomás de Aquino presenta la raíz divina de la verdad en clara cercanía a la propuesta de Henry. No hay indicios de que Henry fuera conciente de tal proximidad. De hecho, en su filosofía del cristianismo a quien menciona con entusiasmo a este propósito es a Ireneo de Lyon (N. del T.).

132. *T*, 231-232; el subrayado es nuestro.
133. *T*, 203.
134. *T*, 148.
135. *T*, 249; el subrayado es nuestro.

Con esta significación ontológica última, como excluyendo de raíz toda relación de trascendencia, es con la que debe entenderse la unidad, afirmada por Eckhart, del Padre y el Hijo, de la esencia y el Verbo. Por eso, a pesar de las apariencias, tal unidad no tiene nada que ver con la que, por ejemplo, el joven Hegel reconocerá entre Jesús y Dios, y cuya existencia afirmará, en contra de la mentalidad judía. Según él, entre Jesús y su Padre, es decir también, entre el hombre y Dios, no hay, más allá de las determinaciones tajantes del entendimiento, que separa irreductiblemente dos naturalezas, más que la homogeneidad de la vida[136]. *No es la estructura interna de ésta, entendida como revelación y precisamente como Logos, lo que él pretende caracterizar.* Por el contrario, este último sólo surgirá en la efectividad de la manifestación que constituye su esencia misma, sobre el trasfondo en él no de la unidad, sino justamente de la diferencia, y por la mediación de ésta. Por eso «es el Verbo el que, pronunciado, deja alienado y vacío a quien lo pronuncia, pero es oído no menos inmediatamente»[137], en esta alienación misma. *Que el ser-oído del Verbo, es decir, el Verbo mismo, el ser-oída de la esencia, no sea el ser-alienado de ésta sino su realidad, la esencia misma en el acto originario por el que ella realiza la revelación, pronuncia el Verbo y lo escucha, es lo que afirma incondicionalmente la simplicidad del lenguaje esencial: «lo que escucha y lo que es oído es justamente lo mismo en la Palabra eterna»*[138]. *Porque lo que es oído en la Palabra de la esencia es la esencia que pronuncia la palabra, que realiza la obra de la manifestación, es ésta, la esencia que realiza esta obra, quien se manifiesta en ella: «todo lo que enseña el Padre eterno, dice Eckhart, es su Esencia, su Naturaleza y su total Deidad». Sin embargo, lo que se manifiesta, el ser-oído como tal, es el Verbo. En éste se manifiesta, pues, todo lo que se manifiesta: la esencia que realiza la obra de la manifestación, el Padre. También esto está contenido en la simplicidad de la palabra esencial, y por eso Eckhart añade: «Él nos revela todo junto en su Hijo único».*

La significación ontológica última de la teoría del Logos, la determinación de la esencia de la revelación efectiva a partir de la unidad y como constituida por ella, las ha expresado Eckhart rigurosamente con la distinción de tres Verbos. Independiente de la manifestación que se realiza fuera de mí o en mí –pero siempre en la representación, en un mundo–, se mantiene en ella, en la unidad, la esencia originaria del Logos, el fundamento de toda Razón. «Hay un Verbo que ha sido pronunciado, dice Eckhart; por ejemplo: un ángel, un hombre o una criatura cualquiera.

136. Sobre esto cf. *CD*, 84-85, 87, 89.
137. *PhE*, II, 274.
138. *T*, 176; el subrayado es nuestro.

Pero hay otro Verbo que se piensa pero permanece inexpresado; recojo yo éste en mí *en el preciso nivel en que la representación es todavía posible.* Pero hay además un tercer Verbo, que permanece impensado e inexpresado y no sale nunca sino que permanece eternamente en quien lo dice; siempre se lo capta como en el instante de ir a salir y, sin embargo, permanece en el Padre. La razón dirige, obra siempre dentro. Así pues, cuanto más fuerte y más fina es la razón, más interior también es para ella el objeto conocido y más estrecha se vuelve su unión con él... Hasta la dicha de Dios descansa sobre la operación interna de la razón: allí donde el Verbo eterno permanece en él»[139].

La interpretación ontológica última, a la que Eckhart se ha elevado, de la estructura interna de la inmanencia como constitutiva de la esencia del Logos, exige aún para cumplirse: 1.° que se lleve más lejos la elaboración de esta estructura, de manera que se vuelva aparente la totalidad de sus caracteres ontológicos al mismo tiempo que la unidad significativa fundamental que ellos le prescriben; 2.° que se hagan inteligibles las razones por las que esta estructura constitutiva de la esencia del Logos precisamente no ha sido nunca comprendida como tal –en otros términos, por las que se oculta de manera esencial la revelación misma en la efectividad de su cumplimiento originario; 3.° por último, que se muestre y se determine sin equívoco lo que constituye, en el seno mismo del acto por el que ella se «oculta», el contenido fenomenológico positivo, la efectividad de esta revelación.

§ 41. *Inmanencia y situación absoluta*

La elaboración de la inmanencia en su estructura interna ha manifestado en ella el fin de un poder. A la luz de la idea de este fin, la inmanencia se hace comprender como esencialmente afectada por algo así como una impotencia, por una imposibilidad. Ésta no puede permanecer, sin embargo, en la indeterminación que corresponde a la generalidad de su concepto. No concierne, conforme al sentido habitual de este último, a la mera privación del poder de hacer algo, es decir, de una posibilidad enraizada originalmente, por su dirección, en la esfera irreal de la alteridad. Respecto de sí es como la esencia se muestra profundamente impotente; la relación del ser consigo, no con otra cosa, es lo que el concepto de imposibilidad viene a determinar. Qué clase de imposibilidad afecta al ser mismo en su relación original consigo, es decir, en su esencia, se vuelve transparente si, por otra parte, la posibilidad designa, conforme a la significación específica que se ha reconocido a la libertad en el

139. *T*, 164; el subrayado es nuestro.

marco de estas investigaciones, el sobrepasar. La imposibilidad que determina la relación original del ser consigo significa, por consiguiente, no simplemente en general la imposibilidad del sobrepasar sino, para el ser, la imposibilidad de sobrepasarse *a sí mismo*.

Ésta se deja entender, a su vez, de dos maneras. De entrada, como imposibilidad de «salir de sí». Sin embargo, tal «salida» no designa habitualmente sino la trascendencia y, como acto de salir «fuera de sí», el surgimiento de la alteridad precisamente, la relación con lo otro. Que la imposibilidad de sobrepasarse a sí mismo, reducida así a la mera imposibilidad de un sobrepasar o superar en general, sea susceptible, como tal, de caracterizar la relación del ser *consigo*, no es posible más que de manera puramente negativa: por la mera exclusión, fuera de la estructura de esta relación misma, de la alteridad. La relación del ser consigo, considerada en sí misma y no de manera exterior –a partir de su pura oposición a la relación de alteridad–, no puede encontrar la condición necesaria a una determinación de lo que constituye propiamente su naturaleza más que en la medida en que el ser se da a sí mismo, en cuanto sí mismo, como el término de esta relación. Por tanto, con relación al sí mismo del ser es como debe ser entendida, sin duda, no el sobrepasamiento, sino precisamente la imposibilidad de éste o, si se prefiere, su esencia.

Descubrimos así la segunda manera de entender la imposibilidad que tiene el ser de sobrepasarse a sí mismo: aquella conforme a la cual esté último constituye él mismo, en cuanto «sí mismo», el término de una relación que puede hallarse determinada entonces, y esencialmente, como «relación del ser consigo». Que en esta esencial relación consigo el ser no pueda sobrepasarse, quiere decir: en razón de lo que es y lo determina en su estructura interna como el ser, precisamente, que es lo que es, no puede separarse de sí, retirarse de sí, volver más acá de lo que es; abrir, en fin, una dimensión de repliegue gracias a la cual le sea posible justamente escaparse, separarse de sí, desprenderse de sí mismo y de su esencia. De este modo se encuentra determinada, en lo que concierne a su relación consigo, la imposibilidad que tiene el ser de sobrepasarse como su imposibilidad de separarse de lo que constituye su ser propio, de manera que *esta imposibilidad no toma forma y sentido únicamente en su referencia explícita a la relación del ser consigo, sino que constituye además ella misma el sí mismo del ser, la posibilidad fundamental y última de que se concrete en él algo así como una ipseidad*[140].

140. Es interesante que se utilice *ipseidad* y no *identidad*. Como si el lenguaje teológico de Eckhart hubiera quedado ya admitido plenamente en la investigación ontológica, la esencia de lo absoluto se *ipseiza* (lo que supone algo al menos análogo a la persona), no simplemente se *identifica*: tiene un *sí mismo*, no mera unidad (N. del T.).

Pero esta última observación es prematura. Basta con mostrar aquí la necesidad, para la interpretación del ser a partir de la imposibilidad del sobrepasamiento, de mantenerse en la dirección original prescrita por la cuestión de la relación consigo, únicamente dentro de la cual el fenómeno de esta imposibilidad puede recibir su sentido positivo. Sin embargo, como hemos visto, la relación del ser consigo no es tal –no está esencialmente determinada por la imposibilidad que tiene de separarse de sí en el sobrepasamiento– porque ésta, es decir, la esencia de la trascendencia, queda por principio ausente de ella; muy al contrario, la positividad interna de esta relación original es lo que hace aparecer en ella la exclusión como su resultado. *Lo que significa la imposibilidad aparece, por tanto, en definitiva, como no pudiendo comprenderse más que a partir de esta positividad de la relación original del ser consigo y de lo que la funda; a partir de la coherencia de la esencia en la unidad originaria que le pertenece y que la constituye.* Imposibilidad quiere decir, por consiguiente, unidad, necesidad de esta unidad, vínculo, vínculo que no puede ser desatado y, precisamente en este sentido, «imposibilidad». Porque la imposibilidad para el ser de sobrepasarse resulta de la fuerza con la que él está en coherencia originaria consigo en la unidad primordial, es ésta, la estructura interna de la esencia, lo que piensa aquí la problemática, y que lo haga a la luz del concepto de imposibilidad atestigua precisamente el carácter a la vez último y original, insuperable y no sobrepasable, de esta unidad, y la determina así en su positividad ontológica específica y en lo que ella es. Lo que se establece a través de estas determinaciones positivas o negativas es una misma comprensión, y la imposibilidad para el ser de sobrepasarse a sí mismo, de retirarse más acá de su ser y de escapar de él, significa idénticamente su estar de modo irremisible atado a sí: el carácter irreductible del vínculo que lo encadena a sí en la relación original que lo constituye.

¿A dónde conduce, sin embargo, la determinación del ser a la luz del concepto de imposibilidad, si no es la simple repetición por el análisis eidético de los caracteres ontológicos fundamentales que constituyen la estructura interna de la esencia como inmanencia? Más exactamente, ¿en qué se muestra fecunda tal repetición? ¿Cómo manifiesta su necesidad? ¿Qué es, pues, estar ligado y clavado a sí mismo por el apego irremisible a sí de eso mismo que constituye, en la unidad originaria, su propio contenido y se identifica con él? La evidencia del progreso realizado en la repetición de las determinaciones ontológicas estructurales de la esencia, que ha sido comprendida como la de la inmanencia, aparece ahora ante nosotros: *lo que, conforme al vínculo original que lo ata y apega a sí mismo, no puede ni cortarse de sí ni sobrevolar su ser; lo que no es capaz de contemplarse desde fuera, ni de tomar en nin-*

gún momento frente a sí un libre punto de vista, es lo que está situado. La determinación ontológica estructural de la inmanencia proporciona su fundamento trascendental al concepto de situación, que, como tal, como esencialmente determinado por lo que en el ser constituye su estructura interna y su fundamento, es, en este sentido último y «fundamental», un concepto ontológico.

Determinaciones tales como la «imposibilidad de sobrevolar su ser propio y de considerarlo desde fuera»; la «imposibilidad», precisamente, «de hallarse situado fuera de sí y, por consiguiente, de tomar sobre sí un punto de vista exterior»; la «imposibilidad», en fin, «de cortarse de sí, de retirarse más acá de su ser y, de algún modo, de deshacerse de él», pertenecen sin duda al ser-en-situación y lo definen habitualmente tanto a ojos de la conciencia precrítica como ante la reflexión. Ésta ha intentado expresar filosóficamente estas distintas imposibilidades de diversas maneras que en el marco de este análisis no pueden ser expuestas ni aun recordadas. Baste con indicar aquí, a título de ejemplos, la crítica general dirigida más especialmente contra la filosofía clásica y concerniente a la pretensión de alcanzar una verdad absoluta, es decir, una verdad que no sea solidaria de ningún punto de vista particular y no encuentre en éste la condición de su desarrollo, necesariamente progresivo, en la obtención de la universalidad; la idea de que esta última sólo puede realizarse y comprenderse como el surgimiento de una significación nueva a partir de las significaciones preexistentes que determinan la existencia-en-situación; la afirmación del carácter insuperable e insuprimible de ésta y el rechazo correlativo de cualquier «punto de vista de Sirio», es decir, de la posibilidad, precisamente, de superar esta situación y el punto de vista que le pertenece y la constituye; la puesta en evidencia, en fin, del carácter insustituible y «único» de cada situación y de cada existencia, y de lo que de él resulta siempre para esta última: la necesidad de alcanzar a los otros sólo lateralmente, a partir de sí y dentro del punto de vista propio; la imposibilidad de dominar alguna vez el conjunto de las situaciones posibles y de vivirlo precisamente como un conjunto de posibilidades entre las que sería posible a la existencia escoger, como desde arriba y en la transparencia de una especie de inteligibilidad total, la que prefiere y le conviene.

En todas estas tesis, en su raíz y como aquello que formulan, se encuentran las determinaciones que hemos reconocido como las del ser-en-situación y, más profundamente, una misma imposibilidad, que les confiere su unidad –tanto la percibida como la oculta. Sin embargo, mientras el origen ontológico de esta imposibilidad no se haya desvelado, las determinaciones que lo expresan y su presunta unidad permanecen inciertas con respecto a ellas mismas y a su fundamento. *En semejante*

incertidumbre, que significa la no-apercepción del vínculo original que las une con el ser en cuanto que ellas mismas constituyen su estructura y le pertenecen, tales determinaciones flotan en el aire, se presentan como extrínsecas respecto a él. El ser-en-situación se vuelve algo contingente en relación con el ser y, más aún, esta contingencia se comprende como la de la situación. Las determinaciones que la expresan y la constituyen vienen, por tanto, a añadirse de manera sintética a lo que originalmente no las contiene. Este aporte sintético de un conjunto de determinaciones extrínsecas era ya visible en la filosofía clásica del cuerpo. En efecto, ¿qué significa la intervención de éste en la problemática de la verdad y de la existencia, sino que tal aporte se presenta como responsable de la limitación que viene a afectar al ser de una manera decisiva aunque totalmente misteriosa? La idea misma de limitación sólo puede comprenderse a partir del presupuesto, explícito o no, de una intervención exterior al original y que obliga a éste. Por eso la persistencia de esta idea y su mantenimiento dentro de las filosofías que pretenden determinar el concepto de situación a partir del elemento ontológico mismo y de su esencia, vuelve sospechosa esta tentativa y, más aún, el resultado del que ellas creen haberse cerciorado. Pues aunque se realice efectivamente a partir de tal elemento y en él, el surgimiento original de la situación no implica ninguna idea de límite o de obligación impuesta al ser, sino que, por el contrario, significa, en lo que concierne a éste, su propia expansión y la liberación de su esencia.

La determinación de la esencia de la situación a partir del ser no puede, en todo caso, simplemente afirmarse; debe reconocerse en esto: en que *la naturaleza de las determinaciones que caracterizan globalmente el ser-en-situación es idénticamente la del ser mismo, de manera que su puesta en evidencia da cuenta de la imposibilidad que expresan todas por igual y que constituye su esencia a la vez que funda su unidad.* Pero ¿a condición de qué da cuenta la naturaleza del ser de la imposibilidad expresada en las determinaciones del ser-en-situación? *A condición de estar determinada ella misma por esta imposibilidad: por la imposibilidad que tiene el ser de sobrepasarse a sí mismo. La pretensión de asignar un origen trascendental al concepto de situación en su determinación a partir de la estructura interna del elemento ontológico puro presupone la constitución de esta estructura como inmanencia y su puesta de manifiesto por la problemática.* El trabajo de ésta es lo único que permite, a fin de cuentas, que sean vinculados en la unidad originaria y fundamental de la esencia, en lugar de ser dejados a su antojo, los caracteres bajo los que se piensa habitualmente el ser-en-situación, y la prosecución de este trabajo en la dirección prescrita por tal resultado se presenta necesariamente, por tanto, como determinando conjuntamente inmanencia y si-

tuación y como la profundización de sus conceptos correlativos: *porque encierra en ella, como siendo precisamente las suyas, las determinaciones ontológicas estructurales que determinan la esencia de la situación, la inmanencia no sólo funda ésta, sino que recibe a su vez de ella y de la elucidación temática de su concepto una luz acrecentada sobre lo que constituye en ella su naturaleza más íntima y esencial.*

A la luz de lo que constituye en la inmanencia su naturaleza más íntima y esencial, es decir finalmente, *la esencia de la no-libertad en que la imposibilidad para el ser de sobrepasarse a sí mismo encuentra su origen ontológico último* y, por tanto, el concepto de situación encuentra su fundamento radical y último, ésta no recibe solamente la determinación positiva de ser el insuperable e irremisible apego a sí del ser y, como tal, de identificarse con él; manifiesta además en esto una determinación negativa que, por ser tal, no es menos decisiva en lo que concierne al problema de su elucidación por el pensamiento filosófico y al esfuerzo de éste para resolverlo. *En cuanto que encuentra su fundamento en la esencia en que reside originalmente la imposibilidad que lo determina, el concepto de situación no sólo se muestra ajeno a la idea de la libertad: manifiesta respecto a ella y a lo que ella cada vez hace posible una incompatibilidad de orden eidético.* Conforme a ésta, es manifiesto que, precisamente porque la libertad está excluida de la estructura que determina su realidad, es por lo que el ser en cuanto tal está situado. En la libertad, no obstante, reside el origen del mundo y, con el surgimiento de éste, la posibilidad de adoptar actitud. Las distintas modalidades según las cuales se realiza tal posibilidad indican cada vez, *dentro del mundo y en el medio abierto por él*, lo que ocurre con el acto de referirse a, y se expresan en un comportamiento efectivo como «aceptar» o «rechazar», «escoger», «hacerse cargo», «sufrir», «asumir», etc. A cada uno de estos comportamientos corresponde una «visión» no teórica, sino vinculada en él a lo que lo hace posible, y sobre esta visión se basa, a su vez, la posibilidad de adoptar un punto de vista. Ésta tampoco se realiza, originalmente, de manera teórica, sino precisamente bajo la forma de esos comportamientos en que se determina la tonalidad afectiva de la existencia. *Que tales comportamientos sean posibles sólo gracias a la libertad y estén ligados a ella, hace absurda por principio la idea de que intervengan dentro de la esfera original de existencia en que se historializa y toma forma algo así como la posibilidad ontológica concreta de una situación y de un ser-en-situación. Ésta es precisamente lo que no puede ser escogido, lo que sólo se puede «aceptar» o «rechazar».*

A las disertaciones interminables y habitualmente patéticas que prescriben justamente esta necesaria «aceptación» por el hombre de una situación que al mismo tiempo se presenta, no obstante, como producto

de su libertad, el análisis eidético opone la evidencia de sus resultados. Además, esta imposibilidad de elegir, inscrita en la esencia de la situación como lo que la determina, no debe en absoluto entenderse como si se tratara de un límite impuesto a la libertad y *que ella encuentra en el ejercicio de su poder*. Por eso la discusión no apunta a la imposibilidad, universalmente admitida y aceptada como evidente, de rechazar una situación, sino a la imposibilidad, no menos generalmente rechazada, de aceptarla. *Sin embargo, estas dos imposibilidades no son sino una: la imposibilidad original en que se encuentra la esencia de adoptar una actitud respecto de sí; la imposibilidad de la libertad como imposibilidad constituida no por ésta, sino por su esencia –como imposibilidad no constituida.* El que no esté constituida y no pueda estarlo, designa la imposibilidad que determina a la esencia de la situación como radicalmente ajena a lo que depende de la libertad, a la posibilidad de cualquier comportamiento en general. Por eso, semejante imposibilidad no es ella misma un comportamiento ni tampoco nace de ninguno; es más bien el no-comportamiento y, manifestando en esto la fuerza insuperable de lo que sitúa originalmente, de lo que sitúa a ese mismo comportamiento, es la esencia de la no-libertad.

Pues *la determinación ontológica original del concepto de situación, en su oposición radical a la libertad, concierne justamente y en primer lugar a la libertad misma*. Ésta solamente puede cumplir su obra, ser el libre sobrepasar que avanza hacia un mundo, en la medida en que permanece en ella y se mantiene en ella como lo que es. Permaneciendo y manteniéndose en ella, existe como tal, como lo que siempre es y tiene que ser: el libre sobrepasar. *La trascendencia tiene un sí misma, es la trascendencia de su sí misma. Existe únicamente a partir de éste y como éste, de manera que este sí misma no es nunca lo que ella trasciende, sino aquello que trasciende: lo que ella es y tiene que ser para ser lo que es.* ¿Cómo tiene la trascendencia, como eso mismo que ella no trasciende nunca, un «sí misma»? ¿Cómo se mantiene ella dentro de su propio sobrepasar para ser éste y tener que serlo? Con la liberación de aquello que en la esencia constituye su estructura interna, la problemática no sólo da respuesta a estas cuestiones fundamentales; más aún, dice lo que ocurre con este sí mismo de la trascendencia y lo que significa para ella «ser como lo que es y tiene que ser». Estas determinaciones permanecen de hecho sin aclarar y sin entender mientras el pensamiento se ve tentado a interpretarlas a partir del sobrepasar, o sea, de la trascendencia misma. En efecto, ¿qué expresan entonces sino la mera tautología, pero de manera extraña e inútilmente complicada? ¿O es que la trascendencia no se presenta en ellas, en ausencia de cualquier otro fundamento, como el *único origen* a partir del cual tiene precisa-

mente que ser lo que ella es y, como tal, tiene que asumir, en lo que constituye entonces su desamparo más insuperable, el modo de existencia que le corresponde cada vez? *¿O más aún, por el contrario, acaso la determinación ontológica fundamental de la trascendencia a partir del ser-sí-mismo y como ser-abandonado-a-sí-mismo proviene no de ésta, sino precisamente de lo que la deja invenciblemente a ella misma en la imposibilidad de sobrepasarse?* Sólo a partir de esta imposibilidad y de la esencia que la contiene se comprenden y aclaran, en su oposición radical a las de la tautología, las determinaciones ontológicas estructurales que condenan a la trascendencia a esta su existencia y forman el ser-abandonado-a-sí-mismo del sobrepasamiento, para ser el sobrepasamiento que es. Al mismo tiempo se solventa el equívoco que concierne, en la filosofía de la trascendencia, al ser de ésta precisamente en cuanto que ella «tiene que serlo»; equívoco que subsiste, en cambio, mientras no se ha puesto en claro el origen de tal determinación y de la prescripción que ella dirige a la libertad. *Que ésta tenga que ser lo que es, no proviene de ella sino de su anti-esencia fundamental. En la esencia de esta anti-esencia reside, al mismo tiempo que la imposibilidad que tiene la libertad de sobrepasarse –imposibilidad que la entrega a sí misma–, lo que se deriva de ella: el ser-en-situación de la trascendencia y de lo que ésta produce.*

Esto es, en efecto, lo que significa para la trascendencia tener un sí misma, ser la trascendencia de su sí misma. *La trascendencia no es lo que es –entregada a sí misma–, sobre el trasfondo de su propia esencia, en su abandono a sí misma; sino que es así, por el contrario, como determinada independientemente de ella y por lo que constituye precisamente su anti-esencia, y reviste además en esta determinación los caracteres ontológicos últimos que la definen como lo que es: el ser-sí mismo de lo que no puede separarse de sí; el ser-situado de lo que, en esta unidad constitutiva del sí mismo, no puede sobrepasarse a sí mismo ni escapar de su «condición».* Como no puede escapar de su condición ni echarla, el sobrepasamiento es, únicamente por esta razón, lo que es: realiza su esencia sobre el trasfondo en él de su anti-esencia. Que realiza su esencia no quiere decir simplemente que se cumple según cierta estructura que es justamente la suya –la estructura de la trascendencia–, sino que quiere decir que se cumple *de manera que en ningún momento puede retomar o recuperar lo que cumple* –su sobrepasamiento y lo que éste produce: el alejamiento y el estar-alejado; no puede retomarlo en ningún momento ni zafarse de su ley, de esta ley que es suya, que es su esencia, *porque se sitúa dentro de ésta,* dentro de este sobrepasamiento que aleja siempre aquello con lo que nunca puede juntarse. Que él sea este sobrepasamiento que aleja siempre aquello con lo que nunca puede juntarse

sólo es posible, a fin de cuentas, porque él es *siempre* el sobrepasamiento y no puede *nunca* escapar de él. Con la puesta de manifiesto de lo que constituye el fundamento último de este «nunca» y este «siempre», la problemática se da los elementos trascendentales a partir de los cuales se vuelve inteligible algo así como *el carácter insuperable del sobrepasamiento. Tal carácter, no el sobrepasamiento, constituye el ser-situado en general y, por consiguiente, el ser-situado del sobrepasamiento mismo. Solamente porque como ser-situado está constituido por este carácter, el sobrepasamiento se presenta precisamente y se deja entender como lo que no puede ser sobrepasado.* Por eso «el *Dasein* no puede vencer su alejamiento de lo *Zuhanden*» [a mano]; no sólo porque, como dice Heidegger, «él es esencialmente alejamiento, es decir, espacial»[141], sino por esta razón más última y explicitada por la problemática: porque realiza en él la esencia de su alejamiento –porque, *sobre el trasfondo en ella de su anti-esencia, la trascendencia no puede ser trascendida.*

El que no pueda ser trascendida, es decir, que no quepa escapar de ella ni sustraerse a su acción, determina la trascendencia como aquello cuya obra se cumple siempre, y el surgimiento de la exterioridad como el destino irrevocable del ser. En este surgimiento toman forma, sin embargo, y se historializan la posibilidad y la efectividad de una visión y de un punto de vista. El carácter irrevocable de éste es, por consiguiente, lo que se encuentra prescrito por la trascendencia en cuanto que no puede ser trascendida, en cuanto que está situada. La determinación ontológica originaria del ser-en-situación ¿no ha hecho, sin embargo, que se muestre, como constitutivo de su esencia y de su posibilidad, no precisamente el surgimiento de una visión ni el desarrollo y la persistencia en ella de un punto de vista, sino, muy al contrario, la imposibilidad de éste? La imposibilidad de adoptar un punto de vista, la imposibilidad original para el ser de referirse a sí mismo, dentro de un comportamiento y por él, ¿tienen lugar en la esencia y pueden hacerlo si ésta se deja determinar, por otra parte, y precisamente en cuanto situada, como el cumplimiento incansable e insuperable de la exterioridad?[142] ¿O es que el carácter incansable e insuperable de este cumplimiento se deriva de su imposibilidad para tomar actitud respecto a sí? Más aún, ¿no es idéntico a ella? Aquí se ordenan y se organizan recíprocamente las determinaciones ontológicas de estructura a partir de las cuales la problemática se ve obligada a pensar lo que constituye la esencia de una situación y el ser-situado

141. *SZ*, 108.

142. No deja de recordar esta tesis la manera abrupta, no dialéctica, en la que Espinosa hace brotar de la Sustancia y sus atributos los modos *finitos*. Falta todavía por averiguar el fundamento de que la vida no se conforme con la auto-revelación y le añada la representación (N. del T.).

en general: *la insuperabilidad del punto de vista y la imposibilidad de adoptar ninguno son solidarias y se determinan entre ellas como la trascendencia y la inmanencia.* O más exactamente: *si la insuperabilidad es como tal la imposibilidad de adoptar un punto de vista, sólo sobreviene a éste como su carácter más propio en la medida en que él mismo se muestra capaz de manifestar en él esa imposibilidad, es decir, su propia negación; en la medida en que la trascendencia se deja determinar en su esencia como inmanencia.*

Las determinaciones ontológicas que pertenecen al ser-en-situación pueden parecer singulares o contradictorias a la conciencia ingenua, o hasta a la filosófica; alimentan, sin embargo, las representaciones por las que ésta intenta espontáneamente hacerse accesible lo que constituye su propia situación. Así pues, esta última se encuentra a menudo interpretada y comprendida a partir de la idea de un centro que determina una perspectiva y, al impedir a ésta confundirse con todas las demás, hace justamente que esté situada. En esta representación de un centro que viene a especificar cada vez perspectivas y puntos de vista, aparece también la idea de la imposibilidad justamente como esencial en esta especificación y constituyéndola. Una imposibilidad semejante es, para el punto de vista, la de cambiarse. Sobre el trasfondo en él de esta imposibilidad, éste (en la medida en que designa no una simple manera de ver, sino la existencia misma) no puede precisamente intercambiarse con otros; se presenta como «único» e «irreducible». ¿En qué consiste, sin embargo, tal imposibilidad y cómo sobreviene como su carácter más propio a lo que llamamos cada vez una «perspectiva», un «punto de vista»? Éstos no son así, incapaces de cambiarse y, por consiguiente, de intercambiarse, más que en la medida en que se desarrollan a partir de un «punto fijo», a partir de un «centro». Pero ¿cómo comprender a su vez lo «fijo» de este punto a partir del cual se desarrolla la perspectiva, ese estar fijo que lo determina precisamente como el «centro»? Se dice que un punto de vista es fijo cuando no puede desplazarse en el espacio ni ocupar dentro de éste una posición distinta de la suya, otra; *cuando no puede ir fuera de sí. Aunque no pueda comprenderse más que en su relación esencial con la exterioridad, la idea de centro se define por la negación de ésta y de lo que la produce.* De este modo, el punto que sirve de centro, por ejemplo, a un círculo se da inmediatamente como implicando por necesidad a su alrededor la existencia de un espacio; se presenta como esencialmente orientado respecto a él, pero, no menos inmediatamente, como lo que niega este espacio, este «alrededor» al que, en cuanto centro, nunca pertenece. El centro representa en la exterioridad lo que la niega. *Pero la exterioridad del espacio presupone la exterioridad pura y la representa a su vez; su negación debe entenderse como la exterioridad en un senti-*

do trascendental. Las estructuras ontológicas últimas que proporcionan su forma y su sentido a la representación habitual de los caracteres del ser-en-situación se descubren entonces con evidencia a la problemática: *como representación en la exterioridad del espacio de lo que la niega, ella es, para la conciencia ingenua, la de la inmanencia.*

La determinación ontológica originaria de la esencia de la situación como inmanencia remite inevitablemente al análisis a una consideración de orden histórico. En la filosofía contemporánea de la existencia es, en efecto, donde, sin duda por primera vez y en relación con la preocupación por captarla en su carácter concreto, el concepto de situación se encuentra elucidado por él mismo y constituye como tal el tema explícito de la problemática. Que esta filosofía se desarrolle exclusivamente dentro del campo abierto por la idea de la trascendencia y permanezca, en cambio, ciega respecto de lo que constituye la posibilidad última de ésta, *es decir, respecto de la esencia que la determina como originalmente situada*, hace visible ya –y al mismo tiempo, inevitable– el fracaso que la espera. La puesta en evidencia de este último, su comprensión a partir del motivo profundo que lo determina, constituyen a la vez, respecto a las tesis adelantadas aquí por la problemática, una verificación y, si ésta lo es verdaderamente, una repetición de su contenido ontológico esencial.

§ 42. *La determinación ontológica de la esencia de la situación como inmanencia y la ambigüedad profunda de la «Nichtigkeit» [nihilidad]*

Desde el momento en que constituye el tema explícito de una problemática, el concepto de situación se deja entender en su significación ontológica pura. La comprensión de ésta implica el rechazo del realismo *que confía en el ente y considera como perteneciéndole el carácter en virtud del cual se muestra éste siempre en una cierta situación.* Es verdad que la fenomenología de la percepción ingenua manifiesta rápidamente las vacilaciones de ésta en el movimiento por el que se encuentra inevitablemente remitida, en cuanto se interroga sobre lo que constituye la situación de un objeto, afuera de éste. Así, ya a Aristóteles se le veía renunciar a captar la esencia del lugar dentro de la cosa para pensarla, por el contrario, como su límite. Estar situado implica, en efecto, una relación entre lo que está situado y un medio dentro del cual precisamente se sitúa, medio que es comprendido generalmente como el espacio. Estar situado quiere decir, por tanto, hallarse en el espacio, ocupar cierta posición dentro de éste. Pero el espacio no es indiferente, no es primeramente un espacio objetivo. La determinación objetiva

del espacio y de las posiciones que encierra implica una modificación de la preocupación ambiente y la trasformación de la visión que ésta comporta en la propia del descubrir teórico. La situación no es primitivamente la de las realidades dadas sino la de los utensilios; como tal, se refiere necesariamente al Cuidado. Éste, conforme a aquello de que se cuida, determina cada vez una situación; él es quien «decide sobre la proximidad... del utensilio... en el mundo entorno»[143]. Al decidir acerca de la proximidad de aquello de que se cuida, decide al mismo tiempo sobre su propia situación. «Mi cuerpo, dice M. Merleau-Ponty, está allí donde hay algo que hacer»[144]. Así pues, la existencia se comprende a partir de lo que ella proyecta, de manera que, al comprenderse de esta manera, determina también por ello su situación.

La determinación existencial del concepto de situación no tiene, sin embargo, nada de original; precisamente traiciona su indigencia desde que nos acercamos a lo que constituye el origen de toda situación. Tal origen se descubre en la angustia. En ella, lo que constituía cada vez el objeto de la preocupación se sume en la indiferencia, mientras que se revela la nada del mundo. «El mundo así abierto ya no puede liberar al ente más que *en el carácter de la no-situación*». Al dejar de preocuparse del ente, que para ella ya no quiere decir nada, la preocupación no puede ya entonces comprenderse a partir de él, «no encuentra nada partiendo de lo cual pueda comprenderse»[145]. El hecho de que se venga abajo el concepto existencial de la situación nos pone, sin embargo, en presencia de su fundamento ontológico. El mundo que se muestra en la angustia no manifiesta sólo en ella el carácter absurdo de la preocupación cotidiana; como mundo y como ser-en-el-mundo, la hace posible a cada vez. Lejos de hallarse resuelto por la consideración de lo que determina una situación desde el punto de vista existencial, el problema de ésta se concentra, por el contrario, en la condición de posibilidad de tal determinación: en el mundo y el ser-en-el-mundo como tales.

Sin embargo, ¿qué quiere decir, para el problema de la situación, concentrarse en el mundo y en ser-en-el-mundo? La toma en consideración de estos últimos, tal como establece la problemática su necesidad, ¿los designa como el origen último del concepto de situación; como el poder mismo que sitúa originalmente y a partir del cual toda situación debe comprenderse como no siendo posible más que por él? Al disponer a su alrededor un mundo, la trascendencia abre sitio y aleja las regiones dentro de las cuales deja que llegue cada vez aquello a partir de

143. *SZ*, 107.
144. *PhP*, 289.
145. *SZ*, 289.

lo cual ella misma se comprende y se sitúa. El mundo a partir del cual y en el cual se puede instituir algo así como una situación, sin embargo, no flota libremente en el aire, en la indeterminación de lo que no tiene ataduras, ni tampoco flota de esta manera el poder que lo funda. *No es la libertad la que se sitúa originalmente, sino que está situada.* Concentrarse en el ser-en-el-mundo no quiere decir, para la problemática de la situación, comprender ésta a partir del mundo y de lo que lo funda, sino, más originalmente, *determinar la situación del propio ser-en-el-mundo como tal.*

La tarea de determinar la situación del ser-en-el-mundo se deja, en la filosofía de la trascendencia, a ésta, es decir, al propio ser-en-el-mundo. ¿Cómo funda la trascendencia su propia situación? ¿Cómo entra ella misma en esta su situación determinada? A esta pregunta, que no se le impone en virtud de una dialéctica exterior, se esfuerza por contestar la filosofía de la trascendencia; la tarea de fundar a partir de la trascendencia misma su propia situación constituye de hecho una de sus pretensiones últimas, aunque oculta la mayoría de las veces. Tal objetivo se vuelve visible, no obstante, y se deja reconocer en el intento que hace para determinar lo que ocurre verdaderamente con el ser de la trascendencia en cuanto que ésta debe comprenderse como un fundamento. *En cuanto tal, precisamente, la trascendencia aparece como situada.* ¿Cómo el hecho de ser un fundamento significa idénticamente para la trascendencia estar situada, de manera que ella constituye como tal, en cuanto que es en general un fundamento, el de su propia situación?

Fundar, ser un fundamento, no quiere decir simplemente «hacer que reine un mundo». Éste, precisamente, no extiende su reinado sobre el conjunto de lo existente más que en la medida en que la trascendencia que lo proyecta se encuentra en medio de él. Hallándose en medio del mundo en cuanto que ella lo proyecta, por consiguiente como ser-en-el-mundo, la trascendencia se siente en medio de él y de lo existente; está investida por él y, como dice también Heidegger, está «afinada según el tono de este existente que la penetra». En cuanto que está investida por el existente, afinada según su tono, la trascendencia encuentra en él un «fundamento», «se ha basado en lo existente»[146]. Fundar, ser un fundamento, es, pues, para la trascendencia, «fundarse». ¿Qué significa esta nueva manera de fundar que pertenece, por tanto, al fundamento mismo como tal, es decir, a la trascendencia? ¿Qué le ocurre a ésta en cuanto que, en el proyecto, es decir, en virtud de su naturaleza misma, no sólo «da», sino que «toma ella misma un fundamento»[147]?

146. *WG*, 99.
147. *WG*, 98.

Tomar un fundamento, basarse en lo existente, sentirse y hallarse en medio de éste, es estar situado. En la investidura de la trascendencia por el mundo reside lo que constituye cada vez su situación. Pero la investidura por el mundo es idéntica al proyecto de éste y se deriva de él. «El *Dasein* no podría estar... penetrado por la tonalidad de lo existente ni, por consiguiente, estar rodeado por él, tomado por él, atravesado por su ritmo... si esta investidura por lo existente no estuviera acompañada por la eclosión de un mundo». Y además: «si el *Dasein* está investido por lo existente, no deja de estarlo únicamente *como* ser-en-el-mundo»[148]. Por eso, porque la investidura por el mundo se basa en el proyecto de éste, la trascendencia «experimenta su situación en un proyecto»[149]; y por eso se dice también que «aunque se siente en medio de lo existente y aunque está penetrado de su tonalidad, el *Dasein* se encuentra *arrojado* entre lo existente *como un libre* poder-ser»[150]. Porque la investidura se basa en el proyecto o, más exactamente, está incluida en él como lo que la determina, como lo que determina el acto de fundar en su integridad, es verdad decir entonces que «el *Dasein* funda, «instituye» el mundo únicamente en cuanto que él mismo «se funda» en medio de lo existente»[151]. *Así, el ser-en-situación de la trascendencia no se añade finalmente a la realidad de su proyecto; por el contrario, pertenece, al igual que éste, al acto de fundar considerado en la coherencia de su estructura global, es decir, a la trascendencia misma.*

La pertenencia a la trascendencia de lo que constituye cada vez su situación no la determina únicamente, en cuanto que actúa como un fundamento, como el fundamento de su propia situación; más aún, dice incluso lo que ésta es. Pues la trascendencia no se encuentra simplemente investida por el mundo y, como arrojada en él, inexorablemente ligada al ente que ella soporta. No lo soporta, precisamente, y no se siente verdaderamente en medio de él, su investidura no es efectiva más que en la medida en que se cumple como una privación. En razón de ésta y porque lo que se da a sentir en el proyecto implica la retirada de ciertas posibilidades, la trascendencia no está solo, en su impotencia, arrojada al mundo: comprende incluso en él la finitud de su destino. Porque la investidura efectiva por el existente encuentra en ella el origen de su propia finitud, el ser-en-situación de la trascendencia también se encuentra determinado por ella. Pero la finitud trascendental del horizonte significa idénticamente la muerte[152]. Que su proyecto se la haga visible, determina

148. *WG*, 100.
149. *WG*, 104.
150. *WG*, 110.
151. *WG*, 100.
152. Porque el horizonte es el del tiempo.

a la trascendencia del *Dasein* como aquello que lo sitúa, no de manera general y aún indeterminada, sino en y por la relación con lo que significa cada vez su propia muerte. Por tanto, como ser-a-la-muerte es como se encuentra determinado el *In-der-Welt-Sein* [ser-en-el-mundo] en cuanto tal, es decir también, la trascendencia misma. *Tal determinación, que le corresponde en virtud de lo que es, lleva a la trascendencia a su situación y le hace visible la verdad particular y concreta de ésta.* Porque esta verdad no es ocasional y no concierne sólo a un momento (por ejemplo, al último) de su historia, sino a su estructura; porque la trascendencia la lleva en ella como su ley propia y como lo que ella produce, lo que constituye no solamente su situación sino, cada vez, el carácter concreto y particular de ésta ¿no le pertenece en virtud de lo que ella es?

La pretensión de la trascendencia de constituir ella misma la posibilidad interna y el fundamento de su situación, y al mismo tiempo la especificidad de ésta, se revela ilusoria desde el momento en que, interrogándose de una manera más radical sobre lo que constituye verdaderamente la esencia y el fundamento de una situación, la esencia y la situación del fundamento mismo, la filosofía de la trascendencia ve alzarse ante ella las determinaciones ontológicas estructurales que son ajenas a sus presupuestos. En cuanto que proyecta el mundo que la inviste y se encuentra así en medio de él, en el mundo, la trascendencia se da cada vez una situación. Esta última no es en definitiva sino el mismo ser-en-el-mundo como tal; es el *Dasein* en cuanto que el ser de éste se halla comprendido ontológicamente como trascendencia. No obstante, estar situado no quiere decir simplemente encontrarse en una determinada situación. O más bien, el fundamento de este «encontrarse» es lo que debe ser exhibido y captado. ¿Por qué la trascendencia se encuentra en esta su situación, es decir, en el *Dasein*, puesto que éste constituye, como tal, la posibilidad y la esencia de una situación y de un estar situado en general? El fundamento de este «encontrarse» que lleva la trascendencia al *Dasein* ¿reside en la trascendencia misma, es decir, en la libertad? «*El 'Dasein' ¿ha... decidido libremente y podrá decidir sobre ello, a saber, sobre si quiere o no venir al 'Dasein?*»[153].

A esta pregunta fundamental, en la que se plantea explícitamente el problema de saber si la trascendencia misma constituye verdaderamente el fundamento de su propia situación, *si ella misma se lleva a ésta*, ha respondido la filosofía de la trascendencia. Arrojada al mundo en vista del cual existe y que le pertenece, *la trascendencia no soporta solamente éste sino, más fundamentalmente, el acto original por el que ella se temporaliza en él.* «El *Dasein* se encuentra *arrojado* en medio

153. *SZ*, 228.

de lo existente, decía Heidegger, como un libre poder-ser. El que sea en potencia un «sí mismo» y lo sea de hecho en proporción cada vez a su libertad, el que la trascendencia se temporalice como acto proto-historial, *todo esto no está en poder de esta libertad misma». Que el acto por el que la trascendencia se temporaliza en un mundo no esté en poder de la libertad, es decir, de la trascendencia misma, es, sin embargo, lo que sitúa originalmente a ésta.* «Pero, prosigue el texto que comentamos, *tal impotencia, el hecho de que se encuentre arrojado, abandonado,* no es simplemente el resultado de que lo existente usurpe al *Dasein*; esta impotencia determina el ser del hombre como tal»[154]. Vemos, pues, el ser-en-situación de la trascendencia, su abandono en la *Geworfenheit* [derelicción], referidos explícitamente a la impotencia que caracteriza originariamente a la trascendencia en cuanto que ésta no tiene el poder de llevarse ella misma a su situación. Porque esta impotencia de la trascendencia debe entenderse de este modo, con esta significación originaria, porque «no es simplemente el resultado de la usurpación de lo existente», es decir, de la investidura por el mundo idéntico a su proyecto, la situación que ella determina y que se encuentra constituida por ella no reside tampoco en tal investidura, es decir, en el *Dasein* como tal, en el propio ser-en-el-mundo como tal. De este modo, dentro de la filosofía de la trascendencia y por ella se encuentra completamente modificado el concepto de situación, que el *Dasein*, es decir también, la trascendencia, se muestra ahora incapaz de fundar. Esta modificación del concepto de situación significa, de manera más precisa, su desdoblamiento. *En la investidura, la trascendencia funda cada vez una situación, no el hecho de encontrarse en ésta.* En eso reside, no obstante, la esencia de la situación: no en la situación misma, sino en el hecho de encontrarse así en ella, en el hecho para la trascendencia de venir al *Dasein*, *pero de manera que esta venida no depende de ella, sino que, por el contrario, le es impuesta como aquello que no encuentra en ella su fundamento.* Así surge ante la problemática de la trascendencia, a la luz de lo que constituye verdaderamente, en el desdoblamiento de su concepto, la esencia de la situación, la evidencia que la condena: *estar situado quiere decir, para la trascendencia, no ser el fundamento de su situación.*

Que la trascendencia no sea nunca ella misma el fundamento de su situación y que, primero y de una manera general, el problema de esta situación y de lo que la funda remita, en virtud de su carácter esencial, al del fundamento, todo esto está contenido también en *Sein und Zeit*, y de manera tanto más manifiesta cuanto que la pretensión de reabsorber la *Befindlichkeit* [el encontrarse] en la actividad fundadora de la trascen-

154. *WG*, 110; el subrayado es nuestro.

dencia no constituye allí el tema único ni la preocupación explícita de la problemática. Desde el momento en que se trata de determinar el ser-en-situación del *Dasein*, a lo que se apela, sin duda, es a la trascendencia, es decir, al *Dasein* mismo. Éste aparece, sobre el trasfondo en él de la trascendencia, como un poder-ser que, porque proyecta y escoge sus propias posibilidades, se encuentra como tal entregado a sí mismo en cuanto que le corresponde a él solo decidir cada vez sobre su ser. Como no tiene nada ni a nadie a quien recurrir, sino que decide él mismo cada vez sobre lo que es y puede ser, el *Dasein* es, en su existencia, el fundamento de su poder-ser. Porque él es este fundamento y porque serlo quiere decir estar abandonado a sí mismo para decidir cada vez sin posibilidad de recurrir, sino únicamente a partir de sí mismo, lo que es y tiene que ser; porque, en su abandono a sí mismo, sólo existe y puede existir como este fundamento junto al cual se le licencia para que sea como sí mismo el ser del fundamento, el *Dasein* está situado. El estar-en-situación del *Dasein,* su abandono en la *Geworfenheit*, es, pues, lo que le corresponde en cuanto que es, en el proyecto –por tanto, como poder-ser y como trascendencia– el fundamento de lo que él es cada vez. Porque el estar-en-situación le corresponde en cuanto que él mismo es el fundamento de su poder-ser, ¿no es también él mismo, como tal, como trascendencia, el fundamento de su situación?[155]

Pero ¿qué quiere decir para el *Dasein* ser el fundamento de su poder-ser, ser un fundamento? Demos aquí la palabra al propio Heidegger: «Ser un fundamento quiere decir... no ser nunca dueño de su ser más propio». De modo que el *Dasein* no es el fundamento de su poder-ser, y por consiguiente de lo que es cada vez, más que en la medida en que no puede volverse dueño nunca de lo que lo constituye últimamente a él mismo. «El Sí mismo, dice Heidegger, que como tal tiene que poner el fundamento de él mismo, no puede nunca volverse dueño de éste». No volverse nunca dueño de su ser más propio ¿no significa, en efecto, no ser, no serlo nunca, el fundamento de aquel? «El *Dasein*, dice Heidegger, no es en cuanto sí mismo el fundamento de su ser»[156].

155. Este aspecto del pensamiento de Heidegger es ciertamente el que ha sido más y mejor comprendido, sobre todo por el existencialismo francés. Que el «hombre» tenga que decidir él mismo, en su libre proyecto y por él, acerca de lo que es él cada vez y puede ser; que en este sentido no tenga nada a lo que recurrir y que deba asumir él mismo lo que le sucede, es decir, la situación que él produce en su libertad y también los valores a cuya luz la piensa y se comprende a sí mismo; que en la guerra, por ejemplo, no haya víctimas inocentes: todas estas tesis y los diversos desarrollos a que dan lugar son, si no su expresión pura, al menos su traducción inmediata en un plano psicológico. Por qué el abandono del hombre a él mismo comprendido así e interpretado como determinando su situación, no contiene la esencia de ésta y contribuye, muy al contrario, a enmascarar las estructuras ontológicas últimas que la constituyen, es lo que pone de manifiesto la continuación del presente análisis.

156. *SZ*, 284-285.

Pero ¿cómo puede el *Dasein* ser el fundamento de lo que es cada vez y, al mismo tiempo, no ser en cuanto sí mismo el fundamento de su ser? ¿Cómo puede ser y no ser el fundamento de éste? ¿Cómo tales determinaciones contradictorias son capaces, no obstante, de unirse en él y, más aún, de componer juntas lo que constituye cada vez su situación? El concepto de ésta ¿puede mantenerse y para ello preservar su unidad, si se refiere tan manifiestamente a determinaciones ontológicas opuestas? *A menos que, conforme a los resultados esenciales de la problemática, no se desdoble y no deje aparecer, en este desdoblamiento y por él, las estructuras ontológicas elementales que lo fundan verdaderamente.* Pero si el ser-abandonado-a-sí-mismo del *Dasein*, que lo determina como el fundamento de su poder-ser o, incluso, como «un ente cuyo ser tiene que asumir el ser fundamento»[157], constituye como tal, en el abandono que significa cada vez, su ser-situado, ¿cómo se relaciona también la determinación inversa, el hecho para el *Dasein* de no ser nunca el fundamento de su ser, con el concepto de la situación, y ello como lo que lo funda originalmente? Demos aquí de nuevo la palabra a Heidegger: «El *Dasein*, al existir, es arrojado, no traído por sí mismo a su *Da* [ahí]»[158]. *La esencia de la situación, ontológicamente captada e interpretada por Heidegger como «Geworfenheit», reside en el hecho de que el «Dasein» no se trae a sí mismo a su «Da», es decir, no es nunca el fundamento de lo que él es.* Tal determinación, por sí sola, confiere al *Dasein*, al mismo tiempo que su situación original, los caracteres que determinan existencialmente a ésta y la hacen aparecer precisamente como lo que ella es. Que el *Dasein*, que «es al existir el fundamento de su poder ser... *no haya él mismo puesto el fundamento*, se basa en su peso, que hace que la *Stimmung* [tonalidad afectiva] le resulte una carga»[159].

Captada e interpretada así ontológicamente a la luz del fenómeno original que la determina como lo que es, la *Geworfenheit* ¿no difiere acaso, en virtud de una oposición estructural radical, del simple abandono a sí mismo que afecta al *Dasein* precisamente en cuanto que «él es al existir el fundamento de su poder-ser» –abandono primitivamente comprendido como la *Geworfenheit* misma? Que tal comprensión no sea totalmente impropia y no deba ser descartada más que en su pretensión de originalidad, *más aún, que sea posible, se deriva de que el ser-fundamento no se opone simplemente en el «Dasein» a lo que lo determina, por el contrario, en la «Geworfenheit» auténtica, como ori-*

157. *SZ*, 285.

158. *SZ*, 284. «Seiend ist das Dasein geworfenes, *nicht* von ihm selbst in sein Da gebracht».

159. *Ibid.*; el subrayado es nuestro.

ginalmente situado, sino que encuentra además en esta determinación original de su situación auténtica, en el no-ser-fundamento de sí de su ser, su propio fundamento. De esta manera se descubre, entre las estructuras ontológicas esenciales de las que el concepto de situación extrae su efectividad concreta, la verdadera relación que existe entre ellas como relación no sólo de oposición, sino también de fundación: *porque el «Dasein» no es el fundamento de su ser, es por lo que se le entrega éste para que sea, como ese ser del que él no es el fundamento, el fundamento de su poder-ser.* A la luz de este «porque» conviene entender, como aquello que hace posible en la preservación de la unidad el concepto de situación, la relación en el *Dasein* entre el ser y el no-ser-fundamento de su ser: el «sin embargo» de su oposición. «El Sí mismo, dice Heidegger en una proposición ya citada pero recuperada aquí en su integridad, que tiene como tal que poner el fundamento de él mismo, no puede nunca volverse dueño de éste y tiene *sin embargo* al existir que asumir el ser-fundamento».

Que el abandono a él mismo del *Dasein*, que lo determina a asumir existiendo el ser-fundamento, se base en el no-ser-fundamento de sí de su ser, designa a la estructura de esta determinación como la esencia original de la *Geworfenheit*. Así lo entiende Heidegger. Al no-ser-fundamento de sí, que determina el ser del *Dasein*, pertenece por esencia un «no...» *que constituye la «Geworfenheit» como tal.* «Este «no...», dice Heidegger, pertenece al sentido existenciario de la *Geworfenheit*». En cuanto que, como fundamento de su poder ser, el *Dasein* no es el fundamento de su ser, se muestra, pues, esencialmente afectado por este «no...» o, como dice también Heidegger, por una *Nichtigkeit*. «Al ser fundamento, declara el autor de *Sein und Zeit*, él *es* él mismo una *Nichtigkeit* de él mismo»[160]. *La determinación ontológica efectiva de la «Geworfenheit» exige, no obstante, que se aclare la esencia de esta «Nichtigkeit» que la constituye.* La cuestión concerniente a la esencia de la *Nichtigkeit* se deja formular, conforme a lo que acabamos de decir, de la manera siguiente: ¿qué significa para el *Dasein* no ser el fundamento de su ser y antes que nada, de manera general, no ser un fundamento? Tal determinación aparentemente negativa debe comprenderse, desde luego, en su oposición a la determinación positiva correspondiente. Por tanto, ¿cómo, en qué el *Dasein* es y puede ser un fundamento? Como trascendencia, *y tanto más claramente cuanto que ésta constituye su ser y al mismo tiempo la esencia del fundamento.* De este modo surge en la evidencia eidética la posibilidad aquí buscada como la esencia de la *Nichtigkeit* e, idénticamente, de la *Geworfenheit:* la posibilidad para el

160. *Ibid.*

Dasein de no ser el fundamento de él mismo. *No ser este fundamento significa no encontrarse determinado en su ser como trascendencia*[161].

Tal determinación, la no-determinación del ser del *Dasein* por la trascendencia, no puede, sin embargo, quedarse en simplemente negativa *si contiene la positividad ontológica concreta del ser-en-situación y, más precisamente, el ser-en-situación del «Dasein» mismo.* Pero ella no constituye solamente la situación de éste, sino idénticamente su ser mismo *si el «Dasein» revela estar situado como tal* y si, además, él es algo más y otro que nada [*rien*]. Así lo entiende Heidegger: «*Nichtigkeit* no quiere decir en modo alguno no estar dado, no existir (*nicht bestehen*), sino que significa *un «no...» que constituye este ser del 'Dasein', su 'Geworfenheit'*». Y también: «La *Nichtigkeit* existenciaria no tiene en absoluto el carácter de una privación, de una carencia...»[162]. *¿En qué consiste, sin embargo, la positividad ontológica de la «Nichtigkeit»? ¿A qué remite la determinación que la constituye como «Geworfenheit», el «no-ser-fundamento», que quiere decir «no hallarse determinado en su ser como trascendencia»?* ¿A qué remite, a qué estructura efectiva, de manera que no significa una mera privación, una carencia, sino que, por el contario, hace aparecer en ella una esencia? ¿En qué reside ésta? Estas preguntas fundamentales encuentran respuesta en el trabajo eidético de elucidación en que se elabora el sentido del ser: *la posibilidad ontológica concreta de la determinación estructural esencial que deja aparecer en ella la «Nichtigkeit» reside en la inmanencia. Por esta razón, la «Nichtigkeit» se revela idéntica a la «Geworfenheit» y la funda: porque la inmanencia lleva en ella como su estructura misma la esencia de la situación.*

Porque la positividad ontológica de la *Nichtigkeit* reside en la inmanencia, lo que constituye esta positividad e, idénticamente, la esencia de la situación, no se deja reconocer con ayuda de los presupuestos de la filosofía de Heidegger. Por eso, dentro de ella, la significación de la *Nichtigkeit* está necesariamente tergiversada. Tal tergiversación se realiza de dos formas. En cuanto que el *Dasein* es en su existencia el fundamento de su poder-ser, se comprende a partir de las posibilidades que él proyecta, de modo que este proyecto se lleva a cabo también, según hemos visto, como una retirada. «Pudiendo-ser, dice Heidegger, el *Dasein* se mantiene... en una u otra posibilidad; constantemente *no es* la otra, y se ha privado de ella en su proyecto existencial»[163]. Que el *Dasein* no sea en la posibilidad de la que así se encuentra privado en cuanto que se

161. Aquí culmina ya el intento crítico esencial de Henry contra la ontología heideggeriana. Acaba de invertirla en su estricto opuesto (N. del T.).

162. *SZ*, 284-285; el subrayado es nuestro.

163. *SZ*, 285.

mantiene en su proyecto dentro de una posibilidad efectiva, es lo que lo determina como esencialmente *nichtig* [con carácter de *no*]. *La «Nichtigkeit» así entendida se refiere a la finitud que afecta al proyecto de las posibilidades en su cumplimiento efectivo, o sea, a la libertad misma.* «La libertad, se dice, no *es* más que en la elección de una posibilidad, es decir, en el hecho de asumir la no elección... de la otra»[164]. *La «Nichtigkeit» que se refiere a la finitud de la libertad, es decir, a la trascendencia misma considerada en su actividad fundamental, no tiene, sin embargo, nada que ver con la que designa la simple supresión de esta actividad, la impotencia de la trascendencia para fundarse a sí misma.* Así se deja reconocer la ambigüedad fundamental de la *Nichtigkeit* heideggeriana, según traduce el modo finito conforme al cual, proyectándose a partir de sí hacia sus posibilidades, el *Dasein* se encuentra determinado como el ser-fundamento, o, por el contrario, el «no...» que afecta esencialmente a éste en cuanto que nunca es él mismo el fundamento de su ser.

A la luz de estas dos significaciones profundamente diferentes y finalmente confundidas por Heidegger, y como expresión de esta confusión, es como conviene leer el texto siguiente: «el proyecto no está solamente, en tanto que arrojado, determinado por la *Nichtigkeit* del ser-fundamento, sino que como *proyecto* mismo es esencialmente *nichtig*»[165]. Sobre la *Nichtigkeit* que determina originalmente el ser-fundamento en cuanto que él mismo nunca es el fundamento de su ser, no sobre el mero carácter *nichtig* del proyecto, se basa, no obstante, lo que constituye cada vez la posibilidad y la esencia de una situación, la esencia de la propia *Geworfenheit*. Por eso la *Nichtigkeit* de ésta difiere totalmente de la que corresponde al proyecto en cuanto tal, es decir, al acto fundador de la trascendencia. Así aparece a la luz, a su vez, el equívoco contenido en esta otra proposición: «en la estructura de la *Geworfenheit*, tanto como en la del proyecto, se encuentra esencialmente una *Nichtigkeit*»[166]. De-

164. *Ibid.*

165. *Ibid.*

166. *Ibid.* La ambigüedad de la *Nichtigkeit* no es sólo la de la de la *Geworfenheit*; *afecta también al concepto heideggeriano de la finitud.* Ésta, en efecto, no concierne simplemente al proyecto efectivo de las posibilidades, es decir, al acto de la trascendencia considerado como un fundamento. Que la realización de tal acto no esté en poder de la trascendencia misma, es lo que se presenta en *Vom Wesen des Grundes* [De la esencia del fundamento] como la razón por la que «hay que esclarecer por la constitución misma de su ser *lo que es esencialmente la finitud* del *Dasein*» (*WG*, 110-111). En la medida en que tal finitud se encuentra así explícitamente referida al no-ser-fundamento de sí del ser-fundamento del *Dasein*, su concepto escapa necesariamente a la filosofía de la trascendencia y, lejos de caracterizar el modo concreto según el cual se realiza ésta, designa, por el contrario, el fin de su poder, el reinado de la antiesencia. Pero porque la idea misma de finitud conserva en Heidegger, con todo derecho, una relación esencial con el modo de fundar que corresponde a la trascendencia, la significación última percibida aquí y que marca de hecho *el fin de toda finitud* se encuentra inmediatamente referida a ésta y, por consiguiente, completamente olvidada.

bido a que ésta, comprendida como constituyendo a la vez la estructura de la *Geworfenheit* y la del proyecto, permanece como tal en una indeterminación ontológica total y, además, profundamente ambigua, indeterminados también y totalmente ambiguos son los temas existenciales que pretenden fundarse en ella y, más especialmente, la determinación existenciaria formal de la culpabilidad como ser-fundamento de una *Nichtigkeit*. La afirmación de la culpabilidad del *Dasein*[167] remite últimamente, sin embargo, a la estructura ontológica de éste, y es la ambigüedad de esta estructura, es decir, de la *Nichtigkeit* misma, lo que vuelve en definitiva inutilizable en el plano filosófico la afirmación, presentada como esencial, según la cual «el Cuidado mismo está en su esencia atravesado de parte a parte por la *Nichtigkeit*»[168].

De la *Nichtigkeit* considerada en general, y cuyo concepto incluye también, en su profunda indeterminación ontológica, el no-ser-fundamento de sí de donde el ser del *Dasein* extrae la posibilidad efectiva de su situación, Heidegger ha intentado una interpretación también general, que no se relaciona con la finitud del proyecto. Tal interpretación constituye sólo, sin embargo, una segunda manera de tergiversar la significación ontológica original de la *Nichtigkeit*. Heidegger mismo constata el carácter incierto de ésta, comprendida como determinando en general el ser del *Dasein* y, por consiguiente, como fundamento de su culpabilidad: «el sentido ontológico de la *Nichtheit* de esta *Nichtigkeit* existenciaria permanece oscuro». ¿A qué se debe esta oscuridad? «Esto se aplica, dice, a la esencia ontológica del 'no...' en general»[169]. Porque tal esencia queda sin explicar, es por lo que la ontología y la dialéctica, que hacen uso constante de la negación sin fundarla y ni siquiera problematizarla, permanecen de hecho ciegas respecto de su propuesto fundamental: respecto de lo que constituye el origen del *nicht* [no] en la *Nichtigkeit*. ¿Cómo disipar esta oscuridad, la oscuridad de la *Nichtigkeit* misma? Mediante «una aclaración temática del sentido del ser en general»[170]. La aclaración temática del sentido del ser, *idéntica precisamente a la de la nada*, se hace, sin embargo, en el heideggerianismo mediante el descubrimiento de la trascendencia y de su esencia. *De este modo, la «Nichtigkeit», cuya significación filosófica última consiste en la puesta en cuestión del poder ontológico de la trascendencia respecto de su ser propio, es decir, de la posibilidad que tiene ella de constituir un fundamento verdadero, resulta remitir, finalmente a ésta, es decir, a la trascendencia misma, como a tal fundamento*. En ese remitir y por él,

167. «El *Dasein* como tal es culpable», *SZ*, 285.
168. *Ibid.*
169. *Ibid.*
170. *SZ*, 286.

la filosofía de la trascendencia vuelve a sus presupuestos y se mantiene en ellos, pero de manera que el fenómeno esencial ante el cual la ha llevado su progreso, resulta ahora haberse perdido.

§ 43. *Situación y temporalidad. La heterogeneidad ontológica de sus estructuras originales y la interpretación de esta heterogeneidad en la filosofía de la trascendencia: la idea de contingencia y la caída del «Dasein»*

Heidegger ha tratado de determinar más y más, dentro de estos sus presupuestos, la esencia de la situación. El cumplimiento efectivo y concreto de la trascendencia en el *Dasein* no implica solamente, en efecto, el proyecto de las posibilidades. De éstas se ha dicho que el *Dasein* se comprende a partir de ellas. ¿Qué significa para el *Dasein* comprenderse a partir de las posibilidades hacia las que se proyecta? No tan solo proyectarse, precisamente, hacia tales posibilidades, sino *volver a sí a partir de ellas*, de manera que solamente en este volver y por él el *Dasein* se descubre a sí mismo y se comprende tal como es. Este descubrimiento por el *Dasein*, al volver a sí a partir de las posibilidades que él proyecta, de lo que él es en ese proyecto, es el descubrimiento de su situación. La situación espacial del *Dasein*, por ejemplo, no tiene nada que ver con el simple hecho, para una realidad dada, de encontrarse allí donde está en el espacio, ni nada que ver tampoco con el ser-en-situación de una herramienta tal como se determina a partir de una región; por el contrario, presupone el descubrimiento de ésta, de un espacio que el *Dasein* dispone y coloca, a partir del cual «determina cada vez su propio lugar, de manera que vuelve del espacio dispuesto y colocado al sitio que él ha ocupado»[171]. Porque sólo a partir del espacio colocado en la trascendencia del horizonte abierto vuelve él a su sitio para determinarlo y comprenderlo, «el *Dasein,* conforme a su espacialidad, nunca está primero aquí, sino allí; a partir de ese allí vuelve a su aquí, y sólo de tal manera, una vez más, que explica su estar cuidándose de... a partir del *Zuhanden* [a mano] que está allí»[172]. Este volver a sí, a partir del objeto de su cuidado, del *Dasein* que se cuida determina *en general* su situación y constituye, por consiguiente, la estructura de ésta.

Semejante estructura se hace visible sobre todo en el caso de las determinaciones existenciales que concentran al *Dasein* sobre su propia situación. Así ocurre en el miedo, que no se reduce a la intuición de un objeto amenazador ni a la mera espera de éste como un mal futuro. El

171. *SZ*, 368.
172. *SZ*, 107-108.

temor que se experimenta ante este último no es tal y no puede sentirse, por tanto, como miedo más que en la medida en que el *Dasein* en la espera no se proyecta sólo adelantándose hacia el término amenazador que se acerca, sino que vuelve además sobre sí a partir de éste para comprenderse entonces en su sumisión respecto a él, a la luz del peligro que *corre él mismo en su existencia propia*. Porque «el esperar del miedo hace que él término temible retroceda en dirección al poder-ser fáctico que se cuida», es por lo que el miedo experimentado por éste lo concierne; no es sólo un «miedo ante», sino un «miedo por»[173] y, como miedo por sí mismo del *Dasein* así amenazado, lo descubre a sí mismo en la efectividad de una situación concreta. Que ésta se deriva siempre del movimiento por el que el *Dasein* vuelve sobre sí a partir de lo que proyecta ante sí y se descubre gracias a este retroceso, se ve también en la angustia. Porque, manteniéndose frente a la muerte y viniendo a romperse contra ella, el *Dasein* se encuentra arrojado en la angustia a su existencia fáctica, percibe en ella, gracias a la tonalidad afectiva que realiza, el carácter ineluctable de su condición, y se deja captar, a la luz de ésta, en su verdad: como ser-a-la-muerte.

Que una situación no de un objeto cualquiera sino la del propio *Dasein*, encuentre la estructura que la constituye y tome forma en el acto por el cual el *Dasein* vuelve sobre sí a partir de lo que él proyecta, plantea la cuestión de saber lo que ocurre, más precisamente, con este acto, e implica que se elucide la naturaleza de aquello a partir de lo cual se realiza, igual que la de aquello sobre lo que «vuelve». Aquello a partir de lo cual se cumple el acto del *Dasein* que vuelve sobre sí no es nunca un ente, ni aun cuando, por ejemplo en el miedo, parezca serlo: el término amenazador que se acerca y ante el cual el *Dasein* experimenta el miedo sólo es tal y sólo puede precisamente acercarse en la medida en que se ha abierto para él el horizonte en que se manifiesta como lo que llega: el horizonte del futuro. A partir de éste, en realidad, es de donde vuelve el *Dasein* sobre sí de manera que, en esta vuelta atrás tal como se cumple a partir del futuro, se descubre a sí mismo como siendo ya, como el ente que, en cuanto que es, es ya sido. Esto sobre lo que vuelve el *Dasein* a partir del horizonte que proyecta del futuro, es el *Dasein* mismo en cuanto pasado, no en el sentido de lo que ya no es, de una realidad que ya no está dada, sino en el sentido de lo que, siendo aún, era ya. El acto de volver, a partir del futuro que él proyecta, sobre el ser-sido de este acto, es decir, del *Dasein* mismo, es la temporalidad. Como temporalidad, como modos de ésta y de su temporalización, es como capta y describe Heidegger el miedo y la angustia en cuanto que ha-

173. *SZ*, 341.

cen aparecer en ellos, como eso mismo que descubren, el abandono del *Dasein* en la *Geworfenheit*, su situación. El carácter concreto de ésta, el hecho de que signifique precisamente el abandono del *Dasein*, su derelicción, no se deriva simplemente, sin embargo, del cumplimiento de la temporalidad. Este último, más bien, debe comprenderse no como la mera vuelta del futuro sobre el pasado, sino a partir de la determinación más original de estos ékstasis: a partir del horizonte finito de la muerte y de lo que, refiriéndose a ella, le está de entrada, desde su nacimiento, pues, entregado. El ser-habiendo-sido como entregado a la muerte desde su nacimiento, el ser que lleva en él co-originariamente nacimiento y muerte –no como lo que ya no es «real» o como lo que todavía no lo es, sino como lo que surge incansablemente del cumplimiento de la temporalidad y como este cumplimiento mismo–, está como tal –como esencialmente determinado de suyo por la temporalidad, como trascendencia y como *Dasein*– situado.

La situación del *Dasein*, sin embargo, no se confunde con la temporalidad sino que nace en ella. En el proyecto del futuro no hay más que la muerte. Tan sólo en el acto de volver sobre sí a partir de ésta el *Dasein* se comprende en su abandono, como estando entregado a ella. Porque esta comprensión por sí del *Dasein* en su derelicción se cumple en este acto, como una vuelta atrás, surge en el ékstasis del pasado, toma su forma y la presupone. Por eso el concepto de situación aparece originalmente ligado al pasado: porque la *Geworfenheit* de la existencia se descubre dentro de éste, en el ékstasis de su horizonte. «En la *Befindlichkeit* el *Dasein* es sorprendido como el ente que ya era y sigue aún siendo, es decir, que es constantemente sido. El sentido existenciario primero de la facticidad se basa en la *Gewesenheit*»[174] [ser-sido o ser-habiendo-sido]. Ésta, a decir verdad, no se solapa en modo alguno con el pasado; se descubre en él. «El ser-ya, dice Heidegger, está abierto en el horizonte del pasado»[175]. En la estructura constitutiva del ser-en-situación, pensada aquí a la luz del vínculo que une derelicción y pasado, hay, pues, lugar para distinguir, por una parte, el horizonte puro del pasado, cuyo ékstasis se temporaliza co-originariamente con el del futuro y a partir de él; y por otra parte, lo que se manifiesta en el interior de este horizonte: el *Dasein* mismo como siendo ya ahí, como ser-habiendo-sido. Éste hasta tal punto no se reduce al contenido ontológico puro del horizonte abierto por la temporalidad en el ékstasis del pasado, que se manifiesta en él como lo que ya era, como anterior, por consiguiente, a la apertura de este horizonte. *Lejos de que el descubrir ekstático comprensivo que*

174. *SZ*, 328.
175. *SZ*, 365.

vuelve atrás pueda fundar el ser-arrojado del «Dasein», su situación, él la descubre, por el contrario, como lo que no depende de él ni del acto ontológico de su libertad.

Lo que significa la anterioridad, descubierta en el ékstasis del pasado, del ser-habiendo-sido respecto de la apertura de este ékstasis, se deja entonces reconocer: anterioridad quiere decir independencia. Lo que significa ésta a su vez, está claro para nosotros. *La independencia de lo que se descubre en el ékstasis del pasado con relación a este descubrimiento tal como se realiza en la temporalización original de la temporalidad, es decir también, en la trascendencia misma, es la de la inmanencia. Por esta razón, el contenido de tal descubrimiento se revela originalmente situado, independientemente de este descubrimiento mismo, porque su estructura es, como inmanencia, la de la situación.* Sin embargo, en la medida en que el ser, al que la determinación ontológica de la situación pertenece en razón de su estructura misma, por consiguiente originalmente, se descubre en el ékstasis del pasado; se descubre allí precisamente como situado *en razón de lo que es*, como «ya» situado. La significación ontológica última de este *ya* es lo único que permite que se vuelva inteligible el vínculo que puede existir entre el concepto original de la situación y el pasado. *Es lo único que hace necesario y funda la distinción instituida entre el pasado propiamente dicho («Vergangenheit») y el ser-habiendo-sido («Gewesenheit»), al mismo tiempo que designa a éste como lo que se descubre al pasado en su heterogeneidad radical respecto a él, es decir, al modo temporal de su propio descubrimiento.* En la incapacidad del pasado propiamente dicho para reducir a él mismo lo que se le escapa –el ser-habiendo-sido en que se manifiesta en el tiempo lo que le es ajeno– reside su «profundidad». En la profundidad del pasado se esconde el origen del ser. Únicamente a la luz de ésta, de lo que constituye la estructura ontológica del ser como ser-situado, es como deben entenderse estas proposiciones en las que Heidegger piensa determinar como esencial el vínculo que une la *Befindlichkeit* con el pasado: «El acto de llevar ante el hecho (*das Dass*) de la derelicción propia –o auténticamente: descubriendo, o inauténticamente: ocultando– no se hace posible existenciariamente más que si el ser del *Dasein* es, conforme a su sentido, constantemente sido. El acto de llevar ante el ente arrojado que uno es como sí mismo, no sólo crea el ser-sido (*das Gewesen*), sino que su ékstasis es lo único que hace posible encontrárselo en el modo del encontrarse en situación»[176]. Que tal vínculo sea inesencial y que la significación explícita de las proposiciones que lo enuncian deba de hecho invertirse, resulta de que el ékstasis

176. *SZ*, 340.

del pasado crea solamente el horizonte de éste y, por consiguiente, en la medida en que se realiza temporalmente, del descubrimiento de la *Befindlichkeit*, no la estructura interna de ésta en cuanto que reside originariamente en la inmanencia.

El que la estructura interna de la situación reside originariamente en la inmanencia, la filosofía de la trascendencia hace que se muestre en ella cuando, como hemos visto, se ve obligada a determinar el fundamento del estar-situado o ser-situado a partir de la idea de un fundamento que, precisamente como trascendencia, no es el fundamento de él mismo: a partir de la idea de la *Nichtigkeit*. Porque el abandono de la existencia a ella misma, constitutivo de su situación, reside en la esencia de esta *Nichtigkeit* original, se muestra como tal radicalmente ajeno a todo lo que reviste la estructura o la forma de un ékstasis y, por tanto, al surgimiento del pasado en la temporalización primera de la trascendencia. Por eso la afirmación con la que Heidegger pretende caracterizar lo que constituye la facticidad del *Dasein* como un estado oculto (*Verschlossenheit*) y según la cual éste «co-determina el carácter ekstático del abandono de la existencia al fundamento *nichtig* de ella misma»[177], debe ser rechazada. *La incompatibilidad eidética del ékstasis temporal y del propio fundamento «nichtig» de éste, de lo que se encuentra determinado como «Nichtigkeit» por esta incompatibilidad misma*, vuelve igualmente ininteligible, incapaz en todo caso de exhibir en ella la esencia original de la *Geworfenheit*, a la idea que ofrece Heidegger, sin embargo, como decisiva para comprender la derelicción: la de una «relación ekstáticamente temporal del *Dasein* con el fundamento arrojado de él mismo»[178]. Lejos de poder fundarse en la temporalidad, el concepto ontológico original del ser-en-situación se encuentra, por el contrario, roto por ella.

Vemos así, con la intervención de la temporalidad en la definición de este concepto original, cómo la problemática se ve obligada a infringir las prescripciones que definen en conjunto, al mismo tiempo que sus caracteres ontológicos fundamentales, la esencia de la situación. La más esencial de ellas, la que constituye el fundamento de todas las demás, ha sido reconocida como la imposibilidad para la existencia de adoptar una actitud respecto a sí, al menos en lo que concierne a su ser real, originario y propio. En el acto de volver atrás hacia... se abre, no obstante, la dimensión dentro de la que se mueve, como idéntica a ella, tal posibilidad: la que tiene el *Dasein* de adoptar actitud precisamente y, a la luz de este ékstasis, de «asumir» lo que éste le descubre, o sea, la *Geworfenheit* que le pertenece y lo constituye. Vemos así, a pesar de las evidencias

177. *SZ*, 348.
178. *SZ*, 345.

surgidas en el análisis eidético y de su apodicticidad, que las libres determinaciones de la existencia intervienen en la definición del ser-en-situación y, más aún, que son comprendidas como perteneciéndole. *La llamada del «Gewissen»*[179], *por ejemplo, es algo más que una llamada a la libertad* si, en el acontecimiento por el que resulta volver, más allá de la falta, sobre el ser-culpable original que es él mismo, el *Dasein* no descubre solamente su situación, sino que se ve también invitado a retomarla para «asumir» así plenamente en ella el ser caído que él es. Hablando de esta llamada tal como se deja comprender en su conexión esencial con el surgimiento primitivo de la temporalidad, Heidegger la caracteriza, con respecto al *Dasein* y para él, como una «llamada *hacia delante*, a la posibilidad de asumir él mismo existiendo el ente caído que es; y *hacia atrás*, a la *Geworfenheit*, para comprenderla como el fundamento *nichtig* que tiene él que retomar en la existencia»[180]. Que la posibilidad de asumir así libremente, en unos actos determinados de la existencia, el fundamento arrojado de ésta se realice precisamente en la libertad y por ella, en la forma de su cumplimiento ontológico original como temporalidad, es cosa que Heidegger indica con claridad: «Sólo un ente que, en su ser, es esencialmente futuro, tal que, libre para su muerte, pueda, rompiéndose contra ella, dejarse rechazar hacia su *Da* [ahí] fáctico; o sea, sólo un ente que, en cuanto futuro, es co-originariamente habiendo-sido, puede, trasmitiéndose a él mismo la posibilidad que hereda, asumir su propia derelicción y, en el *Augenblick* [instante], ser para «su tiempo»[181]». Así se introduce de manera equívoca en Heidegger el concepto de repetición como *repetición de lo que se presenta primero bajo la forma de una realidad trascendente en el ékstasis del pasado*. Lo que se presenta primero bajo la forma de una realidad trascendente en el ékstasis del pasado no es, sin embargo, más que el ser arrojado del *Dasein*, su derelicción, que es preciso entonces, trasmitiéndose a sí mismo lo que es «de manera inmediata», dice Heidegger –pero de hecho, «por ékstasis temporal»[182]–, asumir, aceptar, hacerse cargo

179. La traducción normal de este término es *conciencia moral* o *voz de la conciencia*. Es realmente difícil dar esta versión cuando se trata de *Ser y tiempo*, dado el «contenido» de esta voz, según Heidegger. De todos modos, el texto de éste se refiere al mismo fenómeno que habitualmente se capta con aquellas palabras. Hay que oír en el término alemán la certeza o firmeza que significa el adjetivo *gewiss* (N. del T.).

180. *SZ*, 287.

181. *SZ*, 385 (traducido por Corbin en *Qu'est-ce que la Métaphysique?*, 190).

182. «Al repetir en el destino las posibilidades que han sido, el *Dasein* se relaciona con lo que, antes que él, ha sido ya una presencia, *de una manera inmediata, es decir, por ékstasis temporal*. Pero con esta autotrasmisión de la herencia, el «nacimiento» se encuentra entonces, en la vuelta a partir de la posibilidad insuperable de la muerte, reunido en la existencia... para que ésta *acepte*, libre de ilusión, la derelicción del *Da* propio» (*SZ*, 391; el subrayado es nuestro. Cf. Corbin, 199).

de ella; cuando nada repugna más a la estructura interna original de la *Geworfenheit*, es decir, de la situación misma, que la libertad incluida en tales actos como lo que los hace posibles. La yuxtaposición de estas determinaciones ontológicas heterogéneas es visible en la filosofía del destino. Pues el *Dasein* no puede en éste «escoger» la posibilidad que «hereda» y, por consiguiente, comprenderse en él en su «superpotencia impotente», «en la superpotencia de su proyecto... acerca de la deuda que lo compromete propiamente»[183], más que en la medida en que se añade a ésta, a la derelicción en la *Geworfenheit*, el poder del *Dasein*, precisamente, de volver sobre ella y retomarla en la libertad del proyecto. Así pues, el *Dasein*, del que se dice, sin embargo, que «no vuelve nunca más acá de su derelicción»[184], resulta volver precisamente sobre ella, más allá y más acá, en el ékstasis del horizonte en que la recoge; como si el hiperpoder de este acto por el que la «asume» viniera también a componer, junto con la impotencia que determina ontológicamente la esencia de la situación, la estructura de ésta, al mismo tiempo que su apertura original en la conciencia del destino.

Con la incompatibilidad eidética de las determinaciones que componen este destino, la problemática se ve remitida al desdoblamiento, puesto de manifiesto por ella, del concepto de situación. *No es la realidad original de ésta, sino su comprensión, lo que se encuentra definido en aquello que constituye precisamente la estructura ontológica última de todo acto posible de comprensión: en el estallido ekstático de la temporalidad en que se realiza concretamente la trascendencia.* Porque, en el acto de volver atrás a partir del horizonte finito del futuro sobre el ser-arrojado del *Dasein*, lo que se encuentra definido no es la esencia de este último, como originalmente entregado a sí mismo, sino la comprensión ontológica de esta esencia; y porque tal comprensión se basa en la libertad, es, por esta razón, susceptible de cumplirse de diversas maneras, cada una de las cuales se corresponde con una determinación particular de la existencia. Conforme a esta modalización posible inscrita en su estructura misma, la comprensión del ser-arrojado del *Dasein* se realiza cada vez en un acto determinado de la existencia, de manera que, en este acto de comprenderse existencialmente a sí misma, ésta puede hacerse manifiesto –pero también ocultarse– lo que constituye propiamente su situación. *Por eso el descubrimiento de esta situación en su verdad se realiza finalmente dentro de una determinación existencial particular a la vez que privilegiada.* En la decisión resuelta (no en el mero cumplimiento incansable de la temporalidad) por

183. *SZ*, 385; cf. Corbin, 189.
184. *SZ*, 284, 383.

la que se lanza al encuentro de la muerte, el *Dasein* se capta como ya de entrada entregado a ella en el abandono insuperable del ser-habiendo-sido. Dentro de esta decisión y de la *Stimmung* [tonalidad o temple del ánimo] que la prepara y la hace posible, es donde de hecho se ha situado la problemática para describir la verdad, que sólo se revela en ellas, de la situación. Así pues, el horizonte a partir del cual se produce el volver atrás comprensivo era, igual que en el impulso anticipador de la decisión, captado ya como el de la muerte, de manera que sólo a partir de ésta puede descubrirse el ser-habiendo-sido en la finitud esencial de su derelicción. «El impulso anticipador de la posibilidad *última y más propia*, dice Heidegger, es el volver comprensivo sobre el ser-sido (*'Gewesen'*) *más propio*»[185]. Que éste, el ser-arrojado del *Dasein* constitutivo de su situación, se descubra tan sólo en la decisión resuelta y por ella, lo afirma Heidegger explícitamente: «la situación tiene su fundamento en la *Entschlossenheit*»[186]; es, dice, «el *Da* abierto en la *Entschlossenheit*». Y de una manera más categórica aún: «No hay situación más que en y por la *Entschlossenheit*»[187]. En ésta, por tanto, se descubre, al mismo tiempo que lo que constituye la situación efectiva y concreta del *Dasein* y como esta situación misma, la verdad de la existencia. «Con el fenómeno de la *Entschlossenheit* somos conducidos ante la verdad... de la existencia»[188]. A toda verdad pertenece, como apropiándose lo que se descubre en ella, un estar-cierto (*Gewisssein*) que le es co-originario. Porque la situación no se deja evaluar como una realidad dada, la certeza que pertenece a la verdad de su descubrimiento no tiene nada que ver con la que afecta a un estado de cosas; implica precisamente un acto de la existencia y sólo se mantiene en él y por él, en la medida precisamente en que se mantiene tal acto, en la medida en que la decisión resuelta se realiza como «decisión auténtica en favor de la repetición de ella misma»[189]. Vemos, pues, que un modo específico de la existencia constituye, al mismo tiempo que la autenticidad de ésta, la esencia de su situación, de manera que esta última sólo se hace posible dentro de tal modo –fuera del cual, por el contrario, no hay lugar para ella; de manera que «al *Man*»[190], por ejemplo, «la situación le está esencialmente cerrada»[191]. *Así pues, la esencia de la situación, cuya estructura ontológica está definida por su independencia radical*

185. *SZ*, 326; el subrayado es nuestro.
186. Esta palabra es la que viene traduciendo Henry por *decisión resuelta* (N. del T.).
187. *SZ*, 299-300.
188. *SZ*, 307.
189. *SZ*, 308.
190. O sea, al *Se*, al sujeto impersonal (N. del T.).
191. *SZ*, 300.

respecto de todo lo que la existencia puede hacer o ser (haga lo que haga, precisamente, está situada), resulta depender, por el contrario, de la autenticidad de ésta[192].

Con la intervención de los temas existenciales en la determinación del concepto de situación, la filosofía de la trascendencia no se entrega, sin embargo, al subjetivismo; sigue dando al fenómeno, cuya estructura quiere captar, un cimiento ontológico. En efecto, autenticidad e inautenticidad no se yuxtaponen simplemente, como determinaciones equivalentes de la existencia; su relación es de fundación. Es la realidad objetiva de la situación la que se descubre en la *Entschlossenheit*, es ella también la que rehúye la existencia inauténtica; de modo que determina también a ésta, y a la disimulación que encierra, como eso mismo que las hace posibles. Todos los modos de la existencia atestiguan por igual su derelicción. Ésta reside en la estructura misma de la existencia como estructura ontológica universal. *Tal estructura es la de la temporalidad, que, desde el horizonte finito que proyecta, vuelve sobre ella misma para descubrirse, ligada a él, en la finitud esencial de su situación; de manera que constituye a ésta a la vez como lo que la descubre y como lo que es descubierto en ella.* Que la existencia pueda luego mirar de frente o disimularse lo que ella es como existencia, no impide sino que presupone *el arraigo ontológico de su situación en su estructura misma.* Así pues, dado que el paso del plano ontológico al plano existencial no se le puede imputar como una objeción, la filosofía de la trascendencia está en condiciones de aspirar a una definición ontológica del ser-en-situación como temporalidad. *De modo que se le escapa este último, y tanto más gravemente cuanto que su fracaso se produce en el plano ontológico mismo, si la estructura original de la situación se define por su independencia radical respecto de la temporalidad.*

Sin embargo, la filosofía de la trascendencia reconoce esta independencia pero, *como no puede comprenderla a partir de la determinación ontológica original del ser-en-situación, la interpreta como la del ente.* Como un ente, en efecto, es como surge el *Dasein* en cuanto que vuelve sobre sí mismo en el ékstasis del pasado, en cuanto que él es lo sobrepasado. «Lo que es sobrepasado, dice Heidegger, es precisa y únicamente el ente mismo y, de hecho, todo ente que puede encontrarse desvelado ante el *Dasein* o puede llegar a estarlo; *por consiguiente, también y precisamente este ente que es él mismo por su existencia*»[193]. *Así se realiza,*

192. Es uno de esos casos en que, por sorpresa, Heidegger evidentemente se contradice a sí mismo, seguramente por no haber considerado los acontecimientos esenciales del comienzo de la existencia. En las líneas que siguen, Henry aporta los factores que permiten, hasta cierto punto, entender tal contradicción dentro incluso del texto de Heidegger (N. del T.).

193. *WG*, 64; el subrayado es nuestro.

en la relación ekstática del «Dasein» con él mismo, una caída esencial, tal que lo que designa primitivamente esa relación se encuentra comprendido en ella como el «aquello respecto de lo cual» de esta relación y como un ente. En la realización de esta relación ekstática, es decir, de la temporalidad original, tiene su origen, sin embargo, y se constituye, según Heidegger, la posibilidad efectiva de la situación: *ésta se encuentra liberada o franqueada al mismo tiempo que el ente y como situación de este ente mismo.* Es como ente como el *Dasein* está situado; es como tal como se da en el acto por el que vuelve atrás sobre sí –como anterior a este acto y, por consiguiente, como radicalmente independiente respecto de su propia manifestación en el ékstasis del pasado. En cuanto que, como ser situado, aparece y se da siempre en realidad como «ya» situado, el *Dasein*, debido a que esta determinación le toca en suerte por el hecho de ser un ente, remite inevitablemente a la problemática a la consideración de éste y de su relación con el ser. Pues el ente mismo es el que se muestra como tal ajeno a la luz del ser, de manera que sólo entra en ella y se manifiesta como otro que ella, como anterior a su acción, en su oposición irreductible a lo que compone, como trascendencia y como mundo, el reino de la manifestación. Así se opera, de manera confesada o no, la comprensión del ser-en-situación a partir de su independencia y de lo que la funda. *La heterogeneidad óntico-ontológica del ente respecto de la temporalidad se solapa con la heterogeneidad ontológica de ésta y de lo que, en cuanto que no es ella misma su propio fundamento, la funda y la sitúa; y aquélla reemplaza a ésta.*

Esta sustitución, *la confusión que instaura entre la impotencia ontológica de la trascendencia respecto a sí misma y su impotencia metafísica respecto al ente* (el hecho de que no es «creadora»); la necesidad en que se halla la problemática, para realizar precisamente tal sustitución y para tratar la impotencia de la trascendencia respecto a sí misma como impotencia respecto al ente, de incluir a éste en el *Dasein*, es decir también, de dejar decaer la trascendencia al rango de un ente; todo esto se cumple y se hace visible cuando, al hablar del hombre considerado en su existencia, Heidegger dice de él que «ordenado el ente que él no es, tampoco es fundamentalmente dueño del ente que él mismo es»[194]. Que tal confusión no sea ni accidental ni carezca de consecuencias, que se deba a la carencia ontológica de los horizontes últimos de la filosofía de la trascendencia y se encuentre, por consiguiente, en todo pensamiento que se mueve dentro de éstos, lo vemos, por ejemplo, en la afirmación formulada por Sartre, según la cual «el para-sí se capta en la angustia, es decir, como un ser que no es fundamento *ni de su ser*, ni del ser del

194. *K*, 284.

otro, *ni de los en-sí* que forman el mundo...»[195]. Lo que no halla su fundamento en la trascendencia, lo que escapa a su poder y no recibe de ella su «razón», es contingente y, como el acto de la trascendencia permanece ontológicamente fundante, se manifiesta como tal. *Así pues, el ente se manifiesta, en su independencia radical respecto de su propia manifestación, con la característica esencial de la contingencia.* Ésta afecta al *Dasein* mismo en cuanto que, en el acto por el que vuelve sobre sí y se manifiesta, se manifiesta como un ente. En la independencia radical del ente-*Dasein* respecto del acto por el que vuelve sobre sí, respecto de la temporalidad, reside, no obstante, el fundamento de su situación. *La contingencia permea la esencia de ésta como su determinación más propia.* De este modo intervienen los temas esenciales que se encuentran inevitablemente desarrollados por la problemática desde el momento en que se pregunta acerca de lo que constituye precisamente el ser-situado del *Dasein* mismo, la situación del hombre. Que éste, *que el «Dasein» no encuentre como ente su fundamento en la trascendencia comprendida, sin embargo, como el único fundamento,* determina el carácter insuperable de su abandono y, puesto que la idea de esta ausencia de fundamento, la idea de la contingencia, comporta inevitablemente una apreciación de orden axiológico, este abandono, el hecho mismo para el hombre de estar situado, significa entonces, en una perspectiva ética y metafísica a la vez, su propia culpabilidad.

Así se determina más profundamente el concepto de situación a partir del de contingencia, es decir, más precisamente, a partir de la heterogeneidad del ente respecto de la trascendencia comprendida como un fundamento. Porque la actividad fundante de ésta no puede reabsorber en ella al ente que libera, el *Dasein,* en el acto por el que vuelve sobre sí, se manifiesta como algo absurdo, junto con la contingencia que codetermina, como su esencia misma, las determinaciones estructurales constitutivas de su situación: facticidad, *Gewesenheit, Geworfenheit.* Por eso el *Dasein* «se encuentra siempre solamente como hecho arrojado»[196]; por eso es verdad decir, en este sentido, que «el acto de llevar ante el ente arrojado que uno mismo es... crea el ser-sido (*Gewesen*)». *Porque la relación del «Dasein» con el fundamento arrojado de él mismo se comprende como ekstáticamente temporal, es por lo que este fundamento aparece precisamente como arrojado.* Porque vuelve a más acá de su derelicción, es por lo que ésta, en realidad, es lo que es; y es también aquello por lo que la esencia de la situación se deja captar como la contingencia. *Bajo el concepto de contingencia se oculta, sin embargo, la*

195. *EN*, 642; el subrayado es nuestro.
196. *SZ*, 328.

determinación ontológica original del ser-en-situación: el no-ser-fundamento de la trascendencia con relación, no al ente, sino a ella misma. Que la trascendencia no sea ella misma el fundamento de su ser y no pueda, por consiguiente, conferirle una razón, algo así como una legitimación, determina, en efecto, a éste como contingente. *Tal contingencia significa el reinado de la anti-esencia.* A la luz de esta significación original es como deben entenderse las múltiples afirmaciones a las que se ve obligada la filosofía de la existencia y según las cuales ésta no es su propio fundamento. Ella es la que, cuando la libertad se comprende como este fundamento (*Grund*), conduce a la problemática a describirlo, por el contrario, partiendo de lo que hay en él de más esencial, como el no-fundamento y el abismo (*Abgrund*)[197]. Pero debido a que lo que constituye la esencia de este último, la esencia del fundamento, no está captado en la positividad de su estructura ontológica propia, ésta se encuentra interpretada en definitiva, so pretexto del concepto de contingencia y gracias a su ambigüedad, a partir de la simple oposición del ser y el ente, a partir de la contingencia de éste. «El hecho de que el para-sí no es su propio fundamento» se reduce de este modo a «la necesidad» que tiene «de existir como un ser contingente comprometido entre los seres contingentes» y lo determina como ligado a un cuerpo que, aunque sea descrito «tal como es en el plano del para-sí», se presenta como la presencia misteriosa del en-sí dentro de éste, como «el en-sí sobrepasado por el para-sí nadificante y que retoma al para-sí en este mismo sobrepasamiento»[198].

¿Qué ocurre, no obstante, cuando la estructura original del ser como ser-situado, el no-ser-fundamento de sí de la trascendencia, se encuentran confundidos, bajo el nombre de contingencia, con el carácter irreducible del ente? ¿De qué elemento dispone entonces la problemática para determinar la esencia de la situación? La cuestión de esta determinación ontológica, *de la determinación de la situación de la trascendencia misma*, ni siquiera se plantea ya. Tal determinación se produce más bien de manera confusa, gracias a la caída que se ha descrito, de manera que la inserción de la trascendencia en el *Dasein* comprendido como un ente es lo que la reviste con los caracteres del ser-situado: *éstos pertenecen al ente mismo en cuanto tal.* El ser-arrojado del ente es lo que confiere al *Dasein* su derelicción. De este modo se olvida por completo la significación ontológica de la problemática que apunta a la esencia de la situación. Así se lleva a cabo de manera absurda la determinación de ésta,

197. «Pero porque ella es precisamente esta base, la libertad es el Abismo del *Dasein*», *WG*, 109.

198. *EN*, 371-372.

si el ente no recibe su situación más que de la trascendencia; si el concepto de situación concierne, no al ente mismo, sino a su lugar; si «el hecho de tener una situación es la determinación ontológica del ser de este ente, no una proposición óntica sobre él»[199].

§ 44. *El concepto de situación en el existencialismo. El fracaso de la ontología y el realismo: «naturaleza y libertad»*

Al pretender determinar a partir del ente la esencia de la situación, por no poder hacerlo a partir de la trascendencia misma –más exactamente, de lo que, entregándola a ella misma, la constituye como originalmente situada–, la problemática se mueve en círculo. Porque de estos dos elementos de los que dispone ninguno encierra en él la posibilidad interna del ser-situado, se ve remitida del uno al otro. La idea que aparece entonces, la de un concepto «dialéctico» de la situación, *la interpretación de ésta como dialéctica de la libertad y de la naturaleza*, aclara singularmente la impotencia de que procede. Así vemos en Sartre, por una parte, que la situación se define primitivamente a partir de la libertad: sólo a la luz del fin que ella proyecta descubre la existencia cada vez su situación, de manera que porta la plena responsabilidad de lo que es: todo sucede por el hombre y «no hay situación inhumana»[200]. La libertad, sin embargo, en la medida en que no se encuentra descrita de manera puramente psicológica y en que la problemática quiere, por el contrario, asignarle un fundamento ontológico en la nada (*néant*) de la trascendencia, se muestra como tal idéntica a un poder de arrancar y sobrepasar por el que el hombre, considerando todas las cosas y a sí mismo «a la luz de un no-ser»[201], se encuentra siempre más allá de lo que es, separado, en este exilio que es su libertad misma. *Ésta, lejos de poder fundar la situación del hombre, lo determina, al contrario, como una subjetividad impersonal y vacía, separada de todo contenido, sin inserción posible en lo real.* De ahí, por otra parte, el problema propio del existencialismo, a saber, tras haber comprendido al hombre como este poder de «escapar», y «desentenderse», el problema de su estar necesariamente «comprometido» con el mundo y, más en general, la afirmación, por ejemplo, de que «no cabe mandar a paseo a la condición humana»[202]. Sin embargo, esta proposición no puede simplemente ser afirmada; y puesto que la filosofía de la existencia se muestra incapaz

199. *SZ*, 84.
200. *EN*, 639.
201. *EN*, 511.
202. F. Jeanson, *Le Problème moral et la Pensée de Sartre*, 342.

de darle un fundamento en la estructura interna de la subjetividad *como estructura constitutiva de ésta, como inmanencia*, no tiene esta filosofía otro remedio que vincular, a pesar de su heterogeneidad, a pesar del poder ontológico negador que define la libertad como aquello que precisamente *no es el ente*, a éste con aquélla, de manera que cada término, hallándose ligado al otro, recibe, en este vínculo y por él, algo así como el *ersatz* [el sustitutivo] de una situación. Precisamente la libertad, y también la existencia, el para-sí, al no ser más que lo que no es el ente, el en-sí, dice Sartre, al agotarse su ser en esta negación, no dejan de portar en ellas lo que constantemente están negando para ser lo que son: la nada (*rien*) «que es nada (*rien*) sólo porque no es el en-sí». Por eso, como «el término origen de la negación interna es el en-sí, la cosa que está ahí»; como, ligado a ella, el para-sí se ve aplastado «contra lo que él niega»[203], esto que él niega, «el en-sí sobrepasado, permanece y lo atormenta como su contingencia original»; y he ahí también por qué el para-sí «*no puede impedirse ser* a distancia de sí *lo que es*», es decir, «esta contingencia, esta gravedad a distancia... que él nunca es, pero... que tiene que ser, como gravedad sobrepasada y *conservada* en el sobrepasamiento». Porque tal gravedad, que significa idénticamente «facticidad», «pasado»[204], se encuentra conservada en el sobrepasamiento; porque permanece en él y se apega a él como su contingencia original, lo sitúa precisamente y lo determina por este vínculo, aunque ella misma sólo esté determinada, como contingencia, como este ser-ahí individuado y situado, por él. Así se traza el círculo en el que el dato bruto y la libertad se sitúan y se determinan recíprocamente. «La facticidad de mi sitio, dice Sartre, no se me revela más que en y por la libre elección que yo hago de mi fin... Pero, recíprocamente, la facticidad es la única realidad que la libertad puede descubrir, la única que podría nadificar mediante la posición de un fin... Pues si el fin puede aclarar la situación, es porque está constituido como modificación proyectada *de* esta situación»[205]. Y, de manera todavía más manifiesta: «por su sobrepasamiento mismo de lo dado hacia sus fines, es por lo que la libertad hace existir lo dado como *esto* dado-aquí,... pero al mismo tiempo... ella se escoge como *este* sobrepasamiento de lo dado»[206]. De modo que hay que definir la situación como «iluminada por fines que no están ellos mismos proyectados» –y habría que añadir «situados»– «más que sólo a partir del estar-ahí que ellos iluminan»; y hay que decir además que «el fin ilumina lo dado» –y habría que añadir «lo sitúa»–

203. *EN*, 225.
204. *EN*, 162; el subrayado es nuestro.
205. *EN*, 574-575.
206. *EN*, 590.

«sólo porque es elegido como sobrepasamiento de *esto* dado»[207]. Pero no hay mejor manera de salir de un círculo que recorrerlo, y hacerlo en la confusión más extrema: «la situación, dice Sartre, producto común de la contingencia del en-sí y de la libertad, es un fenómeno ambiguo en el que es imposible al para-sí discernir la aportación de la libertad y la del existente bruto»[208].

Tal incertidumbre, que ve que bajo los mismos conceptos son subsumidas por turno las realidades más diferentes, y que cada término sólo confiere la determinación del estar-situado al término opuesto en la medida en que él mismo la recibe de éste, se vuelve a encontrar en la filosofía de Jaspers, donde la esencia de la situación se describe explícitamente como una dialéctica de la naturaleza y la libertad, cuando la unión de estos elementos heterogéneos no puede suscitar objeciones, ya que se presenta justamente como una «paradoja», y basta, a fin de cuentas, con considerar la realidad como constituida por paradojas de este género, para encontrar en cada una de ellas una prueba evidente de su verdad. De este modo, la situación del hombre se comprende fácilmente a partir de la historicidad de éste, historicidad que consiste en «la unión de la existencia y el ser empírico»[209], es decir también, en la unión de «la libertad y la necesidad, de la posibilidad sin resistencia y el dato irrecusable, del tiempo», por último, «y la eternidad»[210]. De hecho, el realismo más ingenuo es lo que se halla en el origen de estas concepciones en que la situación del hombre se interpreta en definitiva a partir de su inserción en el medio del ser objetivo. Lo que hay que señalar a propósito de tal unión, descrita también como «síntesis del mundo en cuanto que afecta a la libertad, y de la libertad en cuanto que asume el mundo»[211], es que, ya que no puede ser comprendida como la esencia misma de ésta, la necesidad que la obliga y la determina como originalmente situada se ve finalmente interpretada, a partir de esta inserción del hombre como ser objetivo en el contexto del mundo objetivo, como la necesidad de las cosas, de manera que su relación con la libertad se vuelve *exterior* –que, en efecto, ya no puede ser sino asumida por ésta; que preexiste a ella

207. *EN*, 635-636.

208. *EN*, 568. Observemos, como nuevo signo de esta confusión, que si en este texto la contingencia caracteriza al en-sí, en otra parte, como hemos visto, ya no es éste, el ente, sino la libertad misma la que, en cuanto que aparece, como fundamento, sin fundamento, se presenta, en cambio, como la esencia misma de esta contingencia. De igual modo, la facticidad tan pronto designa, como en una proposición antes citada, el en-sí, cuanto la estructura interna de la libertad misma. Cf., por ejemplo, *EN*, 612: «Volvemos a encontrar aquí esta condena a la libertad que definíamos antes como facticidad».

209. Jaspers, *Philosophie*, II, 121, citado por M. Dufrenne y P. Ricoeur en *Karl Jaspers et la Philosophie de l'Existence*, Éditions du Seuil, Paris 1947, 179.

210. M. Dufrenne y P. Ricoeur, 180.

211. *Ibid.*, 383.

y que la estructura de la situación, lejos de derivarse de la acción de la libertad, se muestra de hecho ajena a ella y reside en la naturaleza misma de las cosas. Como siempre, el fracaso de la ontología deja el campo libre al realismo.

De este fracaso, por consiguiente también de este realismo, da testimonio la interpretación del ser-en-situación propuesta a su vez por M. Merleau-Ponty. A decir verdad, encontramos en la *Fenomenología de la percepción* algo así como el presentimiento de una filosofía de la inmanencia, que se manifiesta justamente a propósito del problema que nos ocupa, el de la situación. Este problema se introduce a partir de una crítica del intelectualismo y de la filosofía clásica, más precisamente de la reflexión, cuando se muestra a propósito de ésta que «no se lleva nunca ella misma fuera de toda situación», que «el análisis de la percepción no hace desaparecer el hecho de la percepción, la hecceidad de lo percibido, la inherencia de la conciencia perceptiva a una temporalidad y una localidad»[212]. «La reflexión radical, se dice más precisamente, es conciencia de su propia dependencia respecto de una vida irrefleja que es su situación inicial, constante y final»[213]. Si la vida irrefleja define la situación de la reflexión, *y ello porque constituye su estructura interna, porque la reflexión misma es un modo de la vida,* importa determinar lo que constituye esta situación que es la de la vida y, por consiguiente, también de la reflexión. La vida, la existencia no es, sin embargo, para Merleau-Ponty, sino la trascendencia. La naturaleza de ésta, no obstante, no se encuentra elucidada en y para-sí, de manera que pueda aparecer *como constitutiva por ella misma de una situación.* Más bien, esta elucidación se realiza de manera negativa, a partir de la simple oposición al pensamiento, es decir también, a la reflexión, de una existencia más antigua, la cual se presenta en esta oposición como privada del poder de inteligibilidad que pertenece a la conciencia refleja como tal y la caracteriza y, puesto que ningún otro modo de manifestación se encuentra definido en su positividad ontológica propia, se la presenta, en definitiva, como privada de toda luz, como algo «ciego». Porque queda así comprendida como algo ciego, porque su estatuto fenomenológico y por consiguiente ontológico se vuelve totalmente incierto, la existencia se degrada y aparece como una fuerza misteriosa situada por debajo del yo de la conciencia, una especie de sustrato natural constituido por un conjunto de funciones anónimas. *El presupuesto, tomado de Heidegger*[214]*, según el cual éstas no pueden realizarse más que sobre el fondo en ellas*

212. *PhP*, 53.
213. *PhP*, IX.
214. *SZ*, 107. «La vista y el oído son los sentidos de la lejanía no sobre el fondo de su alcance sino porque el *Dasein* se mantiene predominante en ellos en tanto que ente que aleja».

de la trascendencia que las liga al mundo, deja de tener objeto cuando ya no significa idénticamente el surgimiento efectivo de la fenomenalidad. Por eso este vínculo pierde finalmente su carácter trascendental y se vuelve verdaderamente «natural»; su realización en las funciones del cuerpo se confunde con la de un proceso óntico. La inserción de la conciencia en una naturaleza empírica es lo que, conforme a los presupuestos del realismo, determina al hombre y lo sitúa. La definición de un mundo en el que el ego no toma parte se presenta paradójicamente como constitutiva de la situación de éste, mientras que, como pondrá evidencia la problemática de la ipseidad, pero como puede comprenderlo de hecho cualquier pensamiento fiel a las enseñanzas de la intuición fenomenológica, *la situación del ego reside necesariamente en su estructura misma y es idéntica a ella.* A la luz de estas observaciones es como conviene apreciar el texto siguiente y la ambigüedad y la indeterminación que lo caracterizan. «Hay, por tanto, escribe M. Merleau-Ponty, otro sujeto por debajo de mí, para el que existe un mundo antes de que yo esté ahí, y que señalaba mi sitio en él. Este espíritu cautivo o natural es mi cuerpo; no el cuerpo momentáneo, que es el instrumento de mis elecciones personales y se fija en tal o cual mundo, sino el sistema de 'funciones' anónimas que abarcan toda fijación particular en un proyecto general». Porque «esta adhesión ciega al mundo» –lo que para el sujeto es «el hecho de su nacimiento», «una comunicación con el mundo más antigua que el pensamiento»– se opone simplemente a éste, que, en cambio, concentra en ella el principio de la fenomenalidad, «obtura la conciencia y es opaca a la reflexión»; y determina «la experiencia vital del vértigo y de la náusea, que es la conciencia... de nuestra contingencia»[215]. Vemos así cómo recae en el dualismo de la contingencia y la conciencia un pensamiento cuyo propósito más notable era, sin embargo, escapar de él. Finalmente, como una encarnación misteriosa, la inserción de la espiritualidad en lo que no tiene nombre es lo que constituye lo propio de la situación y de la condición del hombre, como lo atestigua también esta proposición: «si bien los pretendidos instintos del hombre no existen aparte de la dialéctica espiritual, correlativamente esta dialéctica no se concibe fuera de las situaciones concretas en que se encarna»[216].

El concepto de situación posee una significación ontológica. Esto significa que *no puede comprenderse más que a partir de la fenomenalidad pura como constitutiva por ella misma de la posibilidad y la efectividad de una situación, como idéntica a la esencia de ésta.* Por eso, tras mostrar cómo se determina la situación existencial del ente-*Dasein*, cómo

215. *PhP*, 294.
216. Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, PUF, Paris 1949, 196.

el «aquí» de un «aquí-yo» se comprende siempre a partir del «allí» de un *Zuhanden* [ente a mano] hacia el que se proyecta la preocupación, Heidegger añade: «'aquí' y 'allí' sólo son posibles en un *Da* [ahí], es decir, si existe un ente que ha abierto la espacialidad como ser del *Da*». Pero ésta debe entenderse a su vez en sentido trascendental: implica que «este ente lleva en su ser más propio el carácter de no estar oculto (*«den Charakter der Unverschlossenheit»*). *La expresión «Da»*, prosigue Heidegger, «*significa esta apertura esencial*»[217]. Porque la temporalidad constituye, según él, el modo original conforme al cual se realiza esta apertura esencial, es por lo que confiere su posibilidad ontológica al concepto de situación y funda la estructura de ésta. «La temporalidad ekstática ilumina al *Da* originariamente»[218]. El propósito de conservar puro el contenido de su concepto implica, no obstante, que el ser-ahí sea captado en lo que lo funda últimamente. Tal captación de lo que, *dándolo originalmente a él mismo, lo constituye precisamente como el ser-ahí original y el fundamento de todo ser-ahí concebible*, es lo único que permite evitar la decadencia de su concepto, su interpretación a partir de las determinaciones que el ente toma prestadas al ser mismo. ¿Por qué se produce esta decadencia? ¿Por qué al análisis del ser-situado debe terminar en la confusión, sino porque la estructura constitutiva de éste, la esencia original de la revelación, permanece oculta? Aquí la problemática encuentra la segunda cuestión que se planteó en su intento por determinar esta estructura original: la que concierne a las razones por las cuales se oculta la revelación misma en la efectividad de su cumplimiento originario.

217. *SZ*, 132-133; el subrayado es nuestro.

218. *SZ*, 351. Y también: «La *Erschlossenheit* [carácter de abierto] del *Da* y las modificaciones fundamentales existenciales del *Dasein*, autenticidad e inautenticidad, están fundadas en la temporalidad» (*SZ*, 350). «Porque la temporalidad constituye de una manera ekstática y de horizonte el ser-iluminado del *Da*, es originariamente siempre ya explicable y, por consiguiente, conocida en el *Da*» (*SZ*, 408).

[SECCIÓN III

LA ESTRUCTURA INTERNA DE LA INMANENCIA Y EL PROBLEMA DE SU DETERMINACIÓN FENOMENOLÓGICA: LO INVISIBLE (continuación)]

§ 45. *La ocultación de la esencia originaria de la revelación y su olvido*

Las razones por las que se oculta y disimula la esencia de la revelación en su realización originaria las ha evocado y comprendido ya la problemática, ya que encuentran su origen en un conjunto de presupuestos con los que en realidad se confunden. Tales presupuestos constituyen lo que se ha denominado el monismo. Al pensamiento que no concibe para la fenomenalidad ninguna forma de realización que no sea la manifestación de un horizonte trascendente, es decir, la objetividad, se le escapa necesariamente y se le hurta lo que, sin embargo, constituye el fundamento de ésta. La ineptitud de este pensamiento para captar el modo original según el cual se fenomenaliza la fenomenalidad no puede ser simplemente constatada, sin embargo, ni comprendida como un «prejuicio». Si éste (suponiendo que se pueda hablar en filosofía de «prejuicio» y que, de todos los que se denuncian tan fácilmente, el único que merezca mantenerse no consista precisamente en creer que existen prejuicios) extiende su poder al conjunto del desarrollo del pensamiento filosófico, es que su origen, lo que hace justamente que no sea un prejuicio, debe ser mostrado. Hemos podido ver asimismo cómo la problemática se esfuerza por circunscribir no sólo lo que constituye la insuficiencia del monismo sino, yendo más allá, aquello de donde se deriva esta insuficiencia o su motivo. La puesta en evidencia de éste ¿acaso no estaba contenida en la observación según la cual *la impotencia de la problemática que se mueve dentro del horizonte del monismo para edificar una fenomenología del fundamento y para dar un contenido a la idea de la estructura formal de la «Selbständigkeit»* [autonomía] *se basa en la impotencia de este fundamento para producirse a él*

mismo a la luz de la fenomenalidad?[1] Así pues, la ocultación de la esencia quedaba relacionada no con un incomprensible desfallecimiento del pensamiento sino con esta esencia misma, con la estructura ontológica de la realidad. Por eso, además, lo que primero no fue más que un conjunto de pensamientos vivos, esencialmente diferentes en sus pasos y sus objetivos, puede aparecer después como la unidad de una tradición afectada por una misma insuficiencia: porque existe una razón para ella en la naturaleza de las cosas, en la naturaleza de la razón misma.

Este reconocimiento en la esencia de un fundamento de su propia ocultación, es decir también, de la esencia como este fundamento, la problemática que instituye una crítica general del monismo lo hacía, sin embargo, colocándose dentro de éste y de su perspectiva. De este modo, la trascendencia a la que remite la fenomenalidad identificada con el horizonte se hurtaba bruscamente a un pensamiento que se enfrentaba entonces con «lo desconocido». La comprensión de éste y del movimiento dialéctico en el que se pierde, de lo que constituye propiamente hablando el destino del monismo, seguía, no obstante, siendo negativa: *la trascendencia se oculta porque ella misma no asegura la posibilidad de su propia manifestación*, ése era su contenido. La pretensión de reconocer en el fundamento mismo, como idéntica a él, la razón de su propio ocultamiento significaba sólo el no reconocimiento en él del poder capaz de revelarlo originariamente. Por esta razón, abría el camino a una investigación y a una determinación positiva de este poder, es decir, precisamente del ser real del fundamento. Tal determinación es la obra llevada a cabo por la problemática. La esencia de la trascendencia reside en la inmanencia. *En la positividad de esta última, no en el mero hecho de que la trascendencia no asegure ella misma su propia manifestación, debe buscarse, si es que existe, la razón del ocultamiento, y ello de manera que la puesta en evidencia de esta razón, idéntica a la esencia, pertenezca a la elucidación de ésta y de su estructura interna.*

¿Cómo encuentra el ocultamiento su razón en la positividad de la esencia y es idéntico a ella? En la estructura interna de la inmanencia ¿qué es lo que hace que ésta se oculte? ¿O es que no pertenece a ésta, conforme a los resultados eidéticos más importantes obtenidos por la problemática, el no irse fuera de sí a la exterioridad sino, por el contrario, mantenerse en ella? *En este acto de contenerse en sí, es decir también, en su esencia original está incluida la razón por la que la inmanencia precisamente no se adelanta a la exterioridad y no se muestra en ella como esta exterioridad misma ni como la fenomenalidad que la constituye*. La no pertenencia de la esencia a la exterioridad y a su

1. Cf. *supra*, § 30, 31.

fenomenalidad propia, el hecho de que no se muestre en ésta, es lo que determina su ocultamiento. Porque esta no pertenencia, la no manifestación de la esencia en la manifestación del horizonte y en el mundo, está incluida en su estructura, en el acto de la esencia de contenerse originalmente en ella, el ocultamiento no concierne solamente a la esencia: es su obra. Por esta razón también ella no es ni accidental, ni provisional y no puede ser sobrepasado. La idea de una manifestación de la esencia en el mundo es por principio absurda. El ocultamiento está inscrito en la esencia como lo que ella es, le sobreviene por su propia voluntad[2]. Por eso también se produce necesariamente y no cesa de producirse en ella. De modo que en la esencia hay un acontecimiento que funda su ocultamiento al mismo tiempo que explica su naturaleza y su objeto. Lo que se oculta es la esencia misma. La naturaleza de este ocultamiento es la no manifestación en el mundo y ésta define a su vez la naturaleza de una ausencia que queda, desde entonces, comprendida, pues se explica a partir de una presencia y sobre el trasfondo de ésta. *La ausencia es la ausencia de la esencia original de la presencia, ausencia querida y prescrita por ella.*

Que la esencia original de la presencia se retenga a sí misma fuera del mundo y se encuentre por principio ausente de él, es lo que constituye su pudor. Éste, por esta razón, porque arraiga en la estructura interna de la esencia y es idéntico a ella, no es una determinación fortuita, capaz de advenir a la existencia en un momento dado de su historia –por ejemplo, una determinación psicológica. Es más bien el fondo mismo de toda existencia concebible, su posibilidad interna, su esencia. «En chozas es donde habita el ser humano», dice Hölderlin. Que esta estancia, en la que «se envuelve con un vestido púdico»[3], sea esencial a tal ser y defina su humanidad se deriva justamente de que no puede cambiarse por otra; se deriva, más últimamente, de lo que lo instituye como un don que no deja de formarse: de la esencia. Pues si bien las determinaciones concretas de la existencia presentan todas las vicisitudes de una historia; si se muestran capaces de crecer y, como parece, de desaparecer, indicando cada vez una causa de su devenir, no son posibles en realidad más que a partir de las estructuras de la esencia y por ellas. En el pudor el hombre experimenta su diferencia respecto del ser exterior y ajeno, y toma conciencia de ella. Que esta conciencia se vuelva más aguda y se exaspere cuando asiste impotente, por ejemplo en el sentimiento de la muerte, o en el deseo, a las determinaciones de su ser objetivo y a su movimiento

2. Hay que notar esta personalización repentina de la esencia, que se corresponde con los motivos teológicos o casi teológicos que leíamos en el capítulo anterior (N. del T.).

3. Hölderlin, *Oeuvres*, ed. Von Hellingrath, IV, 246.

propio; o que, por el contrario, permanezca latente como ese temblor secreto que no cesa de afectar a la existencia, en todo caso se basa en la esencia; *su posibilidad es la negación, que no deja de realizarse en la inmanencia, de la exterioridad; el rechazo de ésta.* Porque tal rechazo es el de la esencia y no depende como tal de ninguna voluntad particular, tampoco admite, como su envés, la determinación opuesta. Por más que el ser-fuera-de-sí en la objetividad apele a la existencia y defina el τέλος explícito o no de su proyecto, el fracaso de este último –como el de todo comportamiento que apunte a la exhibición de la esencia y su despliegue en el mundo– está prescrito por ésta y por lo que constituye en ella la posibilidad última de su ser-sí misma, o su pudor.

Porque, en su pudor, se mantiene fuera del mundo y no aparece en él, la esencia permanece oculta. El estar-oculta caracteriza a la esencia y le pertenece en virtud de su estructura interna; afecta esencialmente a ésta, a saber, precisamente a la inmanencia como tal. Pero la inmanencia constituye la naturaleza más interior de lo absoluto, lo absoluto mismo, su esencia. Por eso lo absoluto se deja comprender a partir de este estado de oculto y como lo que se mantiene en él; por eso «nadie ha visto nunca a Dios»; por eso, en fin, él es el «Dios escondido». De este modo encontramos a las proposiciones que empiezan por traducir la insuficiencia de la problemática un fundamento ontológico capaz, por tanto, de conferirles un sentido aceptable. Así deben entenderse, dentro de éste, las afirmaciones antes citadas, según las cuales la existencia divina se da, independientemente de su reflexión en la alteridad, como esencialmente oculta; según las cuales «la esencia divina está oculta en ella misma»[4]. Pues este estar-oculto es un nombre de la inmanencia y su concepto concierne, por consiguiente, al conjunto de los caracteres que pertenecen a ésta y la constituyen. Si, por ejemplo, «la *Geworfenheit* [derelicción]... permanece oculta», si «este estado de oculta no es... un mero no saber, sino que constituye la facticidad del *Dasein*»[5], es porque el ser de éste reside positivamente en la inmanencia y se encuentra como tal situado y, al mismo tiempo, en este estado en que se ocultan él y lo que constituye el carácter insuperable de su situación original. Pero la inmanencia no funda solamente, cada vez, una situación: es la esencia de la vida. Por eso ésta es lo que nunca se ve y lo que escapa perpetuamente a nuestra mirada; por eso, como también se ha dicho, «en ella, en esta existencia divina inmediata, era donde estaba la vida, el fundamento más profundo y toda existencia viva, sustancial; pero permaneciendo eternamente oculto a la mirada».

4. Cf. *supra*, § 38.
5. *SZ*, 348.

Como la esencia permanece oculta en ella misma y se hurta perpetuamente a la mirada; porque es, como tal, el ocultamiento, cae en el olvido. La naturaleza de éste debe ser elucidada. Del olvido en general conviene, para empezar, reconocer su carácter positivo. El olvido no es nada (*rien*); tiene un objeto. En esto difiere de un fenómeno simplemente negativo, de una pura ausencia, de una nada (*néant*). Lo que se olvida puede ciertamente dejar de existir, como en el caso de un objeto que ha sido destruido. Cualquiera que sea la importancia de este último, ya se trate de algo insignificante o, por el contrario, por ejemplo, de una civilización desaparecida sin dejar rastro, su pertenencia a un mundo, el conjunto de las relaciones de universo que mantenía y, en cierta manera, mantiene todavía con la totalidad de lo que es, en una palabra, su necesidad, le confiere una existencia ideal que hace posible, al menos en principio, rememorarlo en el recuerdo. Precisamente en su referencia a éste es como el olvido se comprende en primer lugar y la mayoría de las veces. Su positividad ¿no hallaría su expresión en el hecho de que es susceptible de mudarse en su contrario, en «el recuerdo correspondiente»? Pero la realidad olvidada no pertenece forzosamente al pasado, su presentación a la conciencia no se realiza necesariamente dentro de un modo de pensamiento como el recuerdo. Lo esencial que olvidamos ¿no es, en cierta manera, lo que sigue estando ahí? Y si sigue estando ahí, si este ser-esencial consiste justamente en el hecho de que es la esencia universal y siempre presente de la presencia, la esencia de todo ser-ahí posible y concebible, ¿cómo podemos olvidarlo? No pensando en ello. Esto es, pues, lo que constituye la naturaleza del olvido. Éste no es posible por principio sino sobre el trasfondo de la presencia de algo en lo que no pensamos y como este acto de no pensar en ello. El olvido es asunto y hecho del pensamiento; y cuando se trata de este olvido ontológico fundamental aquí en cuestión, del olvido de la presencia pura, es para el pensamiento el hecho de no pensar en esta esencia que, sin embargo, lo hace posible y se encuentra como tal siempre presente.

¿Qué pensamiento no piensa en la esencia que lo hace posible? ¿No es el de la conciencia natural que se consagra al ente? Porque tal conciencia define un modo determinado de la existencia y lo constituye, a él remite manifiestamente el olvido de la esencia[6]; su formación presupone la existencia libre y ella aparece como contingente. O bien, si «este olvido no es ni fortuito, ni temporal, si no deja de formarse y se

6. Cf. *K*, 290: «Una analítica del *Dasein* debe esforzarse, desde el principio, por poner en claro el *Dasein* en el hombre según *este* modo de ser que, por naturaleza, mantiene en el olvido a él y a su comprensión del ser... Este modo de ser del *Dasein* –decisivo tan sólo desde el punto de vista de una ontología fundamental– lo llamamos nosotros la existencia cotidiana (*Alltäglichkeit*)».

forma necesariamente»[7], es que el modo de ser que lo mantiene posee una preeminencia específica en la existencia y, como modo decaído de ésta, la determina desde el comienzo de su historia y, la mayoría de las veces, hasta su fin. La posibilidad de otros modos permanece, sin embargo, abierta y se realiza, por ejemplo, en el saber filosófico. Que este último actúe como un «Re-memorial» y que en él la inteligencia del ser sea por fin arrancada al olvido en que la mantiene la conciencia natural; que él testimonie precisamente, en su conexión con el Re-memorial que define al acto fundamental de la ontología como siempre posible, como su positividad, ¿no muestra acaso que el pensamiento que se aparta de la esencia, porque este apartarse es cosa suya, puede todavía abrirse a ella?

¿O es que el olvido de la esencia no caracteriza, por el contrario, a *todo pensamiento como tal*? ¿No pertenece a la naturaleza misma de éste como lo que, en cierta manera, no puede ser sobrepasado? En este sentido, pues, es obra del pensamiento, como lo que depende no de una determinación particular de éste, de una dirección que se da él libremente, sino de lo que él es, de esta dirección original que se le ha prescrito como suya, en cuanto que él es desde siempre y por naturaleza el pensamiento de la exterioridad. Pues el tematismo no es en absoluto lo que no da con la esencia. A él le corresponde, sin duda, apuntar o no a la condición de su propia posibilidad. Y es posible, además, que ésta última se le escape aun cuando él se dirija explícitamente hacia ella, si, como hemos dicho, el horizonte no se deja tematizar. Pero no es en absoluto entonces que el pensamiento viva en el olvido de éste. Por el contrario, lo experimenta en el acto mismo por el que se escabulle y finalmente se le escapa, como el misterio al que preserva; es lo importante, el objeto de su cuidado. Sólo sabe que lo que tiene a su disposición, no lo tiene explícitamente a su disposición. Pero la exterioridad pura es el medio en el que se mueve, si bien no es –y, en cierta manera, no puede nunca serlo propiamente hablando– «su objeto». Al pensamiento que se mueve en general en la exterioridad, igual que al que, en el Re-memorial del ser que él cree auténtico, se da explícitamente como tema el objeto de la ontología, esta exterioridad misma se les escapa, en cambio, necesariamente y se les hurta por principio la condición más última de ésta. He aquí por qué y cómo el olvido es obra del pensamiento, por qué y cómo él es el olvido de la esencia: *porque el pensamiento se dirige hacia la exterioridad fuera de la cual se mantiene, en razón de su estructura misma, la esencia original de la presencia pura, la inmanencia.*

7. *K*, 289.

Porque el pensamiento se dirige hacia la exterioridad fuera de la cual se mantiene, en razón de su estructura misma, la inmanencia, el olvido de la esencia en el que vive no es capaz, por esta razón, de trasformarse en la determinación contraria. Más bien, ésta –la rememoración que oponemos al olvido–, debido a que no cesa, sobre el trasfondo en ella del pensamiento, de dirigirse, esta vez concientemente, hacia la exterioridad del medio que piensa, no da, aún más inevitablemente, con la condición, que busca, de su propia posibilidad. Vemos así que, en el momento mismo en que pretende vencer el olvido de la esencia que lo ilumina y cree poder, además, con el ser-más-allá de la esencia como ser-más-allá de toda captación temática, como *trascendencia* del horizonte, proporcionarse la teoría de este olvido, el pensamiento recae en un olvido más profundo. En el carácter insuperable de éste reside el origen poderoso del monismo. *El monismo ontológico es la teoría del pensamiento*. Que la sobrepase hacia sus condiciones, hacia la intuición y, finalmente, hacia la trascendencia ekstática de un horizonte, ¿no es algo que muestra justamente que no deja de moverse en realidad en la dirección prescrita por ella y por aquello a que ella apunta? Por eso la investigación que instaura permanece sometida a la teleología inmanente que gobierna toda conciencia de objeto. Porque el Re-memorial del ser se realiza en el pensamiento y apunta a su objeto a través de él, repite en realidad, respecto de la inmanencia original, el olvido de la conciencia ingenua y lo lleva a lo absoluto. *Así pues, en el pensamiento el olvido de la esencia no puede trasformarse en su contrario, puesto que éste, más bien, le es idéntico.*

¿Dónde reside la positividad del olvido, si no puede trasformarse en la determinación opuesta? ¿A qué remite, a qué realidad remite, si es algo y no más bien nada, y si debe ser comprendido efectivamente como un olvido? La esencia original de la presencia pura es lo que lo determina como tal. Pero ¿cómo semejante olvido atañe al pensamiento? ¿Cómo puede imputársele como *su* olvido? Pues parece que sólo podemos olvidar aquello con lo que tenemos alguna relación? ¿En qué consiste ésta? ¿Qué es lo que vincula el pensamiento a la esencia de manera que pueda decirse, en el desconocimiento de este vínculo, que «la olvida»? ¿O bien la esencia no es la del pensamiento, la unidad original consigo del acto que apunta al objeto, su posibilidad última, su sustancia y su vida? *Lo que olvida el pensamiento de la exterioridad cuando no da con la esencia que se mantiene fuera de él, es a él mismo.* De este modo se descubre, tras lo que tiene de fatal, el carácter positivo y a la vez esencial de este olvido; cómo, en última instancia, es el del pensamiento y se le puede imputar verdaderamente como suyo, porque es obra suya, porque, más gravemente y de una manera determinante

para todo lo que comprende o se representa a propósito de sí mismo, este olvido es para el pensamiento el olvido de su propia esencia, el olvido de sí.

La determinación de lo que, sobre el fundamento de este su olvido esencial, el pensamiento se representa a propósito de él mismo y de su relación con la esencia, es decir, a fin de cuentas, a propósito de ésta, *la determinación de la filosofía comprendida como ontología fundamental,* es la siguiente. Porque el pensamiento que apunta a la exterioridad no da por principio con la esencia, que se contiene y mantiene fuera de él, la niega. La relación con la exterioridad en la que se mueve, la trascendencia, es su fundamento suficiente, la esencia fuera de la cual no hay nada. ¿Qué determinación esencial distinta de este su movimiento hacia fuera podría el pensamiento reconocer y nombrar? ¿Dónde está ese «interior» del que hablan algunos? Por más que buscamos y tendemos hacia él, no captamos nada así. El mundo sigue estando ahí y no encontramos más que la exterioridad y nuestra propia apertura a ella. Así pues, deben rechazarse las representaciones ingenuas de un conocimiento encerrado de entrada en el sujeto y obligado luego a «salir» de su pretendida esfera interior para llegar fuera de ésta hasta el objeto. «Cuanto más se afirma categóricamente que el conocimiento está ante todo y propiamente 'en el interior', que no tiene absolutamente nada del modo de ser de un ente físico y psíquico, más se cree avanzar sin presupuestos en la cuestión... del conocimiento y de la elucidación de la relación entre el sujeto y el objeto». Pero –abstracción hecha de las dificultades relativas a la cuestión de saber cómo el sujeto cognoscente puede salir de su esfera interior y, «arriesgándose a dar el salto», llegar hasta una esfera «otra y exterior», hasta el objeto– «*sobre lo que significa positivamente el interior de la inmanencia* en la que el conocimiento está de entrada encerrado y sobre la manera en que el carácter de ser de este «ser-dentro» del conocimiento se funda en el modo del ser del sujeto, reina el silencio»[8]. En realidad, «en el acto de dirigirse a... y de captar, el *Dasein* no sale de alguna manera previamente de su esfera interior, en la que empezaría por estar encerrado, sino que, conforme a su modo de ser primario, está ya siempre «fuera...», no sólo en la percepción propiamente dicha, sino también en el mero pensamiento, en la representación o en el recuerdo. «Incluso el olvido de algo, en el que aparentemente se ha borrado toda relación de ser con lo que antes era conocido, debe ser captado como *una modificación del Ser-en originario*; de la misma manera toda ilusión y todo error»[9]. Así se en-

8. *SZ*, 60; el subrayado es nuestro.
9. *SZ*, 62.

cuentra rechazado por el pensamiento, conforme al τέλος que lo anima y determina estructuralmente la dirección a la que apunta, el concepto mismo de inmanencia, toda posibilidad para la esencia de mantenerse originalmente en sí y de componer así, en este acto de mantenerse originalmente en sí, algo como una interioridad. «No hay esfera de la inmanencia, no hay ámbito donde mi conciencia esté en casa... No hay intimidad de la conciencia», porque ésta, por ejemplo en la visión, «no se posee y, por el contrario, se escapa en la cosa vista»[10]. Así es, comprendida por el pensamiento, la estructura universal de la existencia, de modo que incluso el cuerpo, sobre el trasfondo en él de esta estructura, «no recae nunca del todo sobre él mismo» y «la existencia corporal no descansa nunca en ella misma»[11].

Pero el pensamiento lleva en él la esencia que niega. Porque ésta constituye su vida, esta vida inmanente original que es la suya en el acto mismo por el que se vuelve hacia el exterior, la negación que formula cuando, identificándose con tal acto, lo piensa y se piensa a sí mismo a la luz del τέλος que lo determina en la exterioridad, pierde su seguridad y se vuelve ambiguo. Y lo hace no sólo porque para nosotros *el contenido de su negación queda siendo enigmático en cuanto a su origen*, de manera que el problema de éste se plantea inevitablemente y que la mera denuncia del «prejuicio» de la interioridad previa del sujeto del conocimiento permanece en realidad ciega respecto a lo que denuncia –se mantiene así en un plano prefilosófico y pierde finalmente toda significación. Para él, para el pensamiento que, conforme al τέλος de la intencionalidad, se sume en el conocimiento del objeto, la interioridad de tal conocimiento no es en primer lugar, a pesar de esta dirección constante que él se da y que le corresponde por principio, la idea inadecuada a la luz de la cual él se comprende mal; *este «prejuicio», más bien, es el suyo, es lo que él dice espontáneamente de sí mismo en la verdad del lenguaje natural*[12]. Al momento de la negación de la inmanencia por la conciencia filosófica preexiste el de su afirmación inmediata en la vida. Sea comoquiera que la vida se figure esta inmanencia, que las representaciones que se da de ella encuentren inevitablemente su contenido en el pensamiento del ente y le pertenezcan, que se comprenda, por ejemplo, como una «caja», es ella misma lo que ella expresa así espontáneamente, y lo que formula confusamente es la interioridad absoluta de la inmanencia original que

10. *PhP*, 431-432.
11. *PhP*, 192-193.
12. La teoría del lenguaje natural no ha podido exponerse aquí, a pesar de su importancia. En efecto, ella es la única que funda la posibilidad para el pensamiento de realizar el Rememorial auténtico de lo que constituye su propia esencia. Tal posibilidad no es sino la de la propia filosofía de la inmanencia.

constituye propiamente su esencia. Por eso tales representaciones tienen para ellas la fuerza de su origen trascendental, se abren camino hasta la conciencia filosófica, se mantienen en ella y, finalmente, se yuxtaponen también en ella a la negación teórica de la esencia que las nutre. La inmanencia es nada (*rien*), pero de manera que esta nada se vuelve insensiblemente algo y, a fin de cuentas, el nombre de una esencia.

Vemos, pues, que tras haber sido negada como una ficción –por otra parte, inexplicada–, tras haber dicho que no hay esfera de la inmanencia, que no hay posesión de la conciencia por ella misma, que no hay intimidad de esta conciencia ni hay ámbito donde esté *en casa*, la interioridad de ésta se introduce de nuevo en la problemática y es admitida implícitamente por ella. «Le es esencial, desde luego, captarse», se afirma de la visión, es decir, de hecho de la conciencia perceptiva y de toda conciencia en general, «y si no lo hiciera, no sería visión de nada». Esta captación de sí de la visión en la conciencia como captación por sí de ésta, este algo «esencial» que da al pseudoconcepto de inmanencia un contenido singularmente positivo, no permanece, sin embargo, contra lo que la problemática había afirmado de entrada en el primer momento de su análisis, totalmente indeterminado; por el contrario, su elaboración ontológica prosigue conforme a las prescripciones de la esencia. Por eso el texto que comentamos añade siempre a propósito de la visión: «pero le es esencial captarse en *una especie de ambigüedad y de oscuridad*»[13]. Que estas determinaciones no afectan simplemente a un pensamiento que se contradice y se vuelve incierto desde el momento en que se halla en presencia del fundamento último –y que no cabe eludir indefinidamente– de toda conciencia posible; que pertenecen a la esencia y pueden como tales servir para definirla, lo vemos en el hecho de que no se citan solamente como determinaciones inexplicadas de la conciencia, sino que encuentran además en ésta, en la esencia, una razón. *Porque el fundamento de la exterioridad se mantiene fuera de ésta y no se manifiesta en ella, la conciencia en que reside es llamada «oscura»* y, precisamente, no se muestra. Por eso no es fácil de captar, ni en ella ni en las modalidades estructurales por las que se supone que ella constituye el mundo; por eso sigue siendo algo ambiguo. «No es fácil poner al descubierto la intencionalidad motriz, dice M. Merleau-Ponty, *se esconde detrás del mundo objetivo que ella contribuye a constituir*»[14]. «Todo lo que, de alguna manera, está ahí para mí..., afirma más en general un comentador de Husserl[15], me oculta mi subjetividad trascendental». Y en el mismo

13. *PhP*, 432; el subrayado es nuestro.
14. *PhP*, 161, nota; el subrayado es nuestro.
15. *Ideen I*, 92, nota de P. Ricoeur.

sentido, hablando de «la verdad inmanente al dato», otro comentador dirá que está «dada en una evidencia originaria *cuya forma de inmediatez oculta el movimiento que la ha engendrado*»[16].

No es sólo porque «la intencionalidad que las produce permanece en ellas en estado implícito»[17] por lo que las «producciones» propias de las ciencias positivas siguen siendo ingenuas y quedan sin explicitar en cuanto al sentido ontológico constitutivo de su ser. O más bien es que conviene remontarse hasta el origen de este «estado implícito» si se quiere verdaderamente *disipar pero primero comprender el carácter ingenuo de las ciencias, que se funda en último término en la estructura oculta del poder constituyente mismo y de las intencionalidades específicas por las que se expresa.* De este modo se aclara, a partir de la no-manifestación en el dato de la intuición donante, el desconocimiento habitual de esta donación. De este modo se comprende, en fin, no como lo que no es nada, sino como ésta, como la condición de la objetividad, el elemento oscuro que se mantiene fuera de ella. Porque el elemento oscuro es la condición de la objetividad, «*la oscuridad de la sala necesaria para la claridad del espectáculo*»[18] y, en definitiva, la condición y la esencia de toda presencia posible, él es como tal, como su condición, «lo que hay de opaco en mi presente»[19], de cualquier manera que éste se realice, en todo lugar y siempre; de manera que «pensar el pensamiento», por ejemplo, «nunca es eliminar, es solamente elevar un grado más la opacidad del pensamiento para con él mismo»[20].

Porque en él hay algo opaco y porque su propia esencia se oculta y disimula, el pensamiento cae en el olvido. Porque, sin embargo, no puede, por esta razón, en el acto mismo por el que se piensa a sí mismo, eliminar totalmente sino únicamente elevar una grado más su propia opacidad para sí, el pensamiento, a decir verdad, no cae simplemente en este olvido, sino que –conforme a la positividad que pertenece al concepto de este último y lo hace posible en general– lo vive como tal, como el olvido por él de su propia esencia. Así aparece éste en el seno mismo del pensamiento que lo realiza. «*La esencia de la conciencia es olvidar sus propios fenómenos*»[21]. Que éstos se interpreten o no como meros acontecimientos psicológicos, como determinaciones intencionales específicas en todo caso, importa poco aquí: *sobre el trasfondo en ella de su*

16. Tran Duc Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Minh-Tân, Paris 1951, 178.
17. Husserl, *Formale und traszendentale Logik*, Niemeyer, Halle 1929, 12.
18. *PhP*, 117; el subrayado es nuestro.
19. *PhP*, 399.
20. *PhP*, 454.
21. *PhP*, 71; el subrayado es nuestro.

propia esencia es como la conciencia los olvida como a aquello mismo que ella es. ¿Cómo se realiza semejante olvido? Que la conciencia que apunta a la exterioridad no dé con la esencia que se mantiene fuera de ésta y no pueda por principio mantenerla en su punto de mira; que acerca del objeto de éste huya de sí misma, de manera que su conocimiento no es sino la ignorancia de sí, todo esto ya lo hemos dicho. Sin embargo, que esto sea así *es ahora la afirmación del pensamiento del objeto*, la autonegación de la negación de la inmanencia. «Mi acto de percepción me ocupa... lo bastante como para que no pueda, mientras percibo efectivamente la mesa, tener conciencia de que la estoy percibiendo»[22]. Hablando de los seres sensibles que me rodean, de esta hoja de papel bajo mi mano, de estos árboles bajo mis ojos, Merleau-Ponty dice también que «mi conciencia huye de sí y se ignora en ellos»[23]. *La definición de la existencia como escape de sí implica lo que niega: la inmanencia es su presupuesto conciente.*

Porque, según la filosofía de la existencia, la conciencia olvida sus propios fenómenos, «ella puede recordárselos»[24]. La idea en la existencia, y en la filosofía que inevitablemente la existencia se da de sí misma, de un Rememorial posible o necesario atestigua en ella la positividad de su olvido, la realidad de lo que niega. Así pues, vemos cómo nace y se desarrolla en el pensamiento del objeto, en el seno mismo de su movimiento hacia él y de la captación que realiza, el sentimiento de que esta captación, a causa de la dirección que toma, no es exhaustiva: algo se ha perdido, algo esencial que se trata de recuperar. Que la pérdida de la esencia en el pensamiento del objeto se derive de su dirección y no de la finitud de un contenido rodeado de horizontes, es cosa de que da testimonio, por el contrario, el carácter del Rememorial en que toma cuerpo y se historializa concretamente por primera vez en la filosofía occidental la posibilidad de una ontología. *Ni a la teleología del pensamiento ni a su proyecto de una explicitación sistemática del cogitatum en el desvelamiento sucesivo de los horizontes que él implica es a lo que obedece en realidad la* ἐποχή; *ella es la* ἐποχή *del mundo, su desconexión, y ello con la significación radical de concernir a este mundo como tal, a la exterioridad misma y al movimiento hacia ella de la intencionalidad: precisamente a la teleología inmanente a ésta.* Aunque esta significación radical de la ἐποχή se le escape y no se muestre tampoco en los resultados que logra; aunque en el examen de los problemas constitutivos el pensamiento se atenga de manera exclusiva al movimiento de la

22. *PhP*, 275.
23. *PhP*, 423.
24. *PhP*, 71.

conciencia hacia el mundo, y la explicitación de éste y de sus estructuras típicas prosiga conforme al τέλος de la intencionalidad y según el modo de desvelamiento que le corresponde y lo caracteriza; aunque el Rememorial se mueva además en el olvido de la esencia, *ésta, en todo caso, lo determina y lo hace posible.* De este modo se vuelve transparente la cuestión que la ἐποχή se plantea respecto a ella misma, *la cuestión de su posibilidad y de su origen.* Porque esta posibilidad reside últimamente en la inmanencia original de la vida trascendental, el pensamiento que la busca en el mundo no la encuentra. Al fenomenólogo que se pregunta sobre lo que hace, la reducción, puesto que ésta no deja en absoluto que aparezca su origen en el pensamiento y como un «motivo», le aparece entonces como sin fundamento; está, según la expresión célebre de Fink, «inmotivada». Que, sin embargo, se produzca y que, más aún, el fenomenólogo se plantee precisamente a propósito de ella la cuestión de su posibilidad y de su origen; que no pueda contestar de otro modo que diciendo que la reducción «se supone a sí misma»[25] o, de manera aún más significativa, que «sus motivos verdaderos residen en las *profundidades* de la subjetividad trascendental» –no en «el hombre», sino en «el ego trascendental *que somos verdaderamente sin saberlo*»–[26]; *que el Rememorial lleva en él y por él, como los signos ciertos de su positividad, los del olvido que él realiza,* todo esto ¿no es iluminador?

Vemos, pues, con la intervención, en el seno mismo de la filosofía de la existencia, del concepto de olvido y la puesta a la luz de su significación positiva tal como atestigua también la idea de un Rememorial, que no sólo la inmanencia ya no es negada por ella, sino que, por el contrario, la presupone como lo que hace posible este olvido y lo determina, como lo que se oculta. *La determinación fenomenológica positiva de la inmanencia explica el estatuto de la existencia dentro de la filosofía que toma ésta como tema y su «oscuridad», la oscuridad de la existencia misma.* Que tal oscuridad sea la de la esencia y constituya su carácter fenomenológico más notable; más aún, que éste se comprenda en su oposición explícita a la luz de la exterioridad identificada con la de la conciencia, son cosas que se vuelven transparentes al pensamiento que, precisamente, lo piensa todo a partir de la esencia. «El que percibe, dice Merleau-Ponty, no está desplegado ante sí mismo, *como debe estarlo una conciencia*»[27]. Lo que no está desplegado ante sí, lo *«que permanece siempre más acá de nuestra percepción»*, sin embargo, es algo: es la

25. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, Kantstudien, XXXVIII, ¾, 1933, 346.

26. G. Berger, *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Aubier, Paris 1941, 58; el subrayado es nuestro.

27. *PhP*, 275; el subrayado es nuestro. La presuposición del monismo es aquí evidente.

existencia que hace posible todo conocimiento como su fundamento; es ese «saber latente»[28], «preconciente»[29], «habitual», «esta ciencia implícita o sedimentada» que utilizamos constantemente sin ponerla nunca en cuestión, que es nuestra «adquisición» permanente: una «densidad histórica», una «tradición»[30]. Porque la oscuridad de estas determinaciones es la de la esencia, conciernen a la existencia bajo su forma más profunda: el cuerpo. *La inmanencia del cuerpo original es lo que hace de él este «saber latente» y lo determina fenomenológicamente, en su oposición radical a la conciencia que significa la exterioridad, como algo oscuro*[31], «inaprensible»[32], como lo que es «desatendido», «pasado por alto»[33]. Ella es, por consiguiente, lo que hace que M. Merleau-Ponty diga de este cuerpo, lo mismo que Descartes, que oscurece al espíritu y, debido a que funda en general la percepción, que esta «oscuridad se extiende a todo el mundo percibido»[34]. Que permanezca incomprendida la mayoría de las veces en lo que concierne a su fundamento ontológico radical y último; que no sea ya más que la oscuridad de un pensamiento incierto y deje entonces que se introduzcan, en la esfera de existencia nueva y absolutamente original que, sin embargo, ella indica, ciertas determinaciones ajenas y, por ejemplo, en el caso del cuerpo, las figuras de la extensión y los procesos que se realizan en él en tercera persona[35]; que se encuentre confundida con la zona de sombra que afecta a toda conciencia de objeto, y que el cuerpo, cuyo modo original de revelación lo constituye ella, se convierta a su vez en un fenómeno marginal de esta conciencia –en el mero acompañamiento del acto perceptivo, su repercusión y su rastro en la sensibilidad–[36]: la inmanencia de principio

28. *PhP*, 275; el subrayado es nuestro.
29. *PhP*, 96, 279.
30. *PhP*, 275.
31. Cf.: «al decir que esta intencionalidad no es un pensamiento, queremos decir que no se efectúa en la transparencia de una conciencia y que da por adquirido todo el saber latente que mi cuerpo tiene de sí mismo», *PhP*, 269.
32. *EN*, 393.
33. *EN*, 395. [Aquí se anuncia el tema principal de la fenomenología radical: su noción del cuerpo original, del que inmediatamente se anuncia que es extraño a las figuras de la extensión e incluso a la «tercera persona». Evidentemente, tesis que a primera vista sorprende que se apliquen al cuerpo (N. del T.)].
34. *PhP*, 232.
35. Cf., por ejemplo, *PhP*, 376: «Yo sabía sordamente que la percepción global atravesaba y utilizaba mi mirada: este guijarro me aparecía a plena luz ante *las tinieblas atiborradas de órganos de mi cuerpo*»; el subrayado es nuestro. Hemos descrito en otro lugar está inserción en la noche de la inmanencia, más o menos confundida con lo inconciente, de cualquier cosa, y la creación correlativa de las grandes mitologías filosóficas; precisamente, por ejemplo, la de lo inconciente trascendental. Sobre esto, cf. nuestra obra *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, Paris 1965, cap. I [versión cast.: *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, Sígueme, Salamanca 2007 (N. del T.)].
36. Estas confusiones y, por otro lado, su origen, que reside así en el estatuto fenomenológico del cuerpo original como cuerpo inmanente, son visibles, por ejemplo, en este texto:

de la esencia es lo que está en el fondo de esta oscuridad, ella es quien alimenta las confusiones que ésta suscita en el pensamiento.

El presentimiento de la inmanencia, en el seno mismo de su negación y su olvido, no se deja sólo reconocer dentro de las tesis contemporáneas acerca de la existencia; la filosofía clásica lo lleva en su interior a través del conjunto de su desarrollo. A la determinación de la realidad a partir de la objetividad en que se concretiza fenoménicamente, se yuxtapone la idea de lo que, por el contrario, no se manifiesta en ella. Sin embargo, este elemento, por principio no objetivo, no es por ello nada sino, más bien, la condición de la objetividad misma. *Que se mantenga fuera de ésta en el acto mismo por el que la funda, determina positivamente la «oscuridad» del espíritu*, da sentido a las reiteradas proposiciones según las cuales él es «lo inaprensible»[37], «lo inconocible», «lo incoordinable» y, según la expresión de Alain, un «eterno ausente». *El concepto tradicional del espíritu sólo puede comprenderse a partir del de la inmanencia, como su formulación a la vez ciega e inevitable.* Vemos así en el *Sistema del idealismo trascendental*, en el que se concentran en un conjunto las tesis fundamentales de la filosofía clásica, que Schelling identifica la fenomenalidad con la objetividad como tal y, al mismo tiempo, establece, como la condición de esta última, como lo absoluto, lo «no-objetivo». Pues la objetividad presupone su «producción». Y como ésta no es ella misma objetiva, es «inconciente». Que, sin embargo, exista, y como lo absoluto; que la no– fenomenalidad sea el nombre de la esencia, se preocupa Schelling de mostrarlo o, más bien, en razón de esta no-fenomenalidad del principio de la fenomenalidad, de demostrarlo. Semejante demostración se lleva a cabo de la manera siguiente. El acuerdo manifestado en la experiencia entre nuestras ideas y la realidad presupone la producción de ésta por el espíritu. Sin embargo, lo que llamamos la realidad ¿no es lo que no depende de nosotros y nos parece ajeno a nuestra actividad, anterior a su ejercicio? Es que la actividad creadora de la realidad objetiva, su producción precisamente, es inconciente. Por eso sus productos nos sorprenden, por eso nos parece que están ante nosotros sin nuestra intervención: porque ésta no es conciente. *La inconciencia de la producción es el fundamento*

«El cuerpo por sí mismo, el cuerpo en reposo no es sino una masa oscura; lo percibimos como un ser preciso e identificable cuando se mueve hacia algo, en cuanto que se proyecta intencionalmente hacia fuera, y, por otra parte, nunca más que con el rabillo del ojo y en el margen de la conciencia, cuyo centro está ocupado por las cosas y el mundo» (*PhP*, 372). De igual modo, de un cuerpo marginal, de una primera capa trascendente de la sensibilidad constituida por las sensaciones que acompañan la realización del movimiento, no del ser original de éste, o sea, del cuerpo inmanente, es de lo que habla Sartre en realidad en las proposiciones antes citadas, que presentan a este cuerpo como «inaprensible», «desatendido», «pasado por alto», etc.

37. «El cognoscente, dice Sartre,... no es captable», *EN*, 225.

de la realidad[38]. Pero esta tesis, que forma el contenido principal del *Sistema del idealismo*, exige, si debe comprenderse en su significación ontológica última, una interpretación más radical. *Porque se mantiene fuera de la exterioridad, es por lo que la esencia puede abrirse a ésta; porque no se muestra en ella, es por lo que es su condición.* Abrirse a la exterioridad es, sin embargo, el acto original de la intuición. Porque abriéndose a la exterioridad no se muestra en ella, este acto no se muestra, no es conocido. Así se explican –porque lo que no está delante, a la luz, se encuentra, como condición de ésta, de este lado de ella, en la noche–, es decir, en última instancia, a partir de la interpretación ontológica de la esencia de la trascendencia como inmanencia, las tesis fundamentales de Schelling[39], la idea de que la intuición *en ella misma*, «lo no objetivo... escapa a la conciencia»[40]. Por eso, como se afirma explícitamente, «el yo no puede tener una intuición y tener al mismo tiempo la intuición de sí mismo como teniendo intuición»; por eso «el yo, al tener la intuición, no sabe que tiene la intuición»[41].

Porque el yo, al tener la intuición, no sabe que tiene la intuición, porque ésta es inconciente, se olvida de sí y se pierde en el objeto[42]. El olvido de sí de la intuición en el objeto al que se abre reclama y hace necesa-

38. Lo ajeno, según Schelling, es lo que el yo produce inconcientemente. El mundo, de manera general, sólo parece objetivo a la conciencia en la medida en que existe sin su participación, o sea, en que es producido por un acto trascendental inconciente. Así se explica el conocimiento, el acuerdo que realiza, según el pensamiento tradicional, entre la noción y el objeto; acuerdo que «es inexplicable sin una identidad primitiva cuyo principio se halla necesariamente más allá de la conciencia» (*IT*, 213). E igualmente se explica también la unión, que hace la historia, de la libertad y la necesidad («la historia» sólo es posible por «la unión de la libertad y la necesidad... Por mi libertad y mientras creo actuar libremente, debe producirse, pero sin que yo tenga conciencia de ello, es decir, sin mi participación, algo que no preveo...»). De aquí «el deber de permanecer completamente tranquilo acerca del resultado de mis acciones» (*IT*, 325-326-327), el destino, la providencia, la genialidad, en fin, que es la unión del genio con la actividad inconciente que crea el mundo (cf. *IT*, 353).

39. Estas tesis, como se fundan últimamente en la estructura ontológica universal de la realidad, no son, por supuesto, propias de Schelling. Las encontramos por todas partes, más o menos claramente formuladas, con su sentido positivo –por ejemplo, en esta proposición de Lachelier: «sostener que esta percepción [por ejemplo, de un movimiento] se interpone... entre la conciencia y su objeto, es confesar que este objeto permanece en sí mismo ajeno a la conciencia y negar el hecho mismo que uno se propone explicar» (*Psychologie et Métaphysique*, 21), de la que se hace eco este texto de Merleau-Ponty en la *Phénoménologie de la Perception*: «percibo las cosas directamente, sin que mi cuerpo haga de pantalla entre ellas y yo»– o, por el contrario, con un sentido meramente negativo, en las concepciones, por otra parte absurdas, de los neo-realistas americanos, que establecen la inconciencia del conocimiento del objeto, la posterioridad de la conciencia respecto del conocimiento; concepciones que han retomado al menos parcialmente algunos comentadores de Freud, por el apoyo que pueden aportar a la doctrina del inconciente. Sobre esto cf. Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, Desclée de Brouwer, Paris 1949, II, 10.

40. *IT*, 9.

41. *IT*, 81-82.

42. «La intuición en sí misma, decía Schelling, se pierde en el objeto». Sobre esto, cf. *supra*, § 14.

ria su rememoración. La meta de la filosofía trascendental es justamente devolver a la conciencia su acto de intuición, que primitivamente se le escapa[43]. Igual que la de su olvido, la idea de un Rememorial de la esencia está presente en Schelling. La problemática comprende ahora cómo se realiza tal Rememorial, y por qué fracasa y repite inevitablemente el olvido del que procede. *A la idea del Rememorial va ligada en general en la filosofía clásica la idea del método.* Que este último revista la forma del análisis reflexivo y no pueda, pues, más que proyectar, por medio de la intuición, las condiciones del objeto, es decir también, la esencia misma, en un trasmundo; que ésta se reduzca a ese conjunto de condiciones = x, de modo que nada autorice, en realidad, a concebir como espíritu y a llamar con este nombre a un inconciente capaz de acoger en él cualesquiera determinaciones y, por ejemplo, el poder de crear el mundo; que, gracias a esta confusión y en su delirio, el sujeto constructor del universo se imagine también ser su autor; que, por el contrario, nos haga falta a la vez más certeza y humildad; que el sentido de ésta conduzca al pensamiento, conciente de su impotencia, a reducir la condición que busca de la posibilidad de la experiencia a un conjunto de «funciones» puramente «lógicas» y a perder así, no ya identificándola con el acto de un super-ente, sino despojándola de toda realidad y en el vacío de lo irreal, la realidad ontológica[44]; que, en fin, no subsista de ésta más que una mitología trascendental[45] constituida al azar de ciertas hipótesis

43. Cf. *IT*, 9, 363.

44. Como señala justamente G. Berger (*Le cogito dans la philosophie de Husserl*, 123): «lo trascendental... no caracteriza ni siquiera en Kant a cierta región del ser, la de lo a priori, por ejemplo». Por eso esta región «pura», que debería definir el ámbito de la ontología, no es nada real, en el sentido de que Kant no ha podido hacer de ella un fenómeno, objeto de una «aprehensión directa»; solo la establece una «reflexión crítica». «No es la revelación de una realidad absoluta, siquiera sea la de un acto; es la puesta en evidencia de las condiciones a priori sin las cuales ningún conocimiento sería posible». Además, «esta elaboración filosófica» se hace «en el mundo» (*ibid.*, 124). Así se explica que, en última instancia, el sujeto kantiano no sea «experimentado» sino «admitido» (*ibid.*, 127).

45. Un ejemplo notable de esta mitología lo ofrece la *Allure du Transcendantal* de Bénézé (Vrin, Paris 1936). A menudo, cuando un pensamiento se extenúa y ya no da más de sí, en el movimiento de la historia, más que una formulación externa de lo que fueron sus intenciones iniciales, las insuficiencias y las lagunas de éstas salen a la luz. Esto es lo que constituye el interés del libro al que aludimos y en el que vemos desarrollarse hasta el absurdo más obvio las consecuencias que se derivan en la filosofía del espíritu de la ocultación original de éste y, a la vez, de la ineptitud de la problemática para reconocerle un fundamento en la esencia. «No se puede captar la conciencia trascendental misma», afirma Bénézé (*Allure du Transcendantal*, 18); lo cual le lleva a declarar a propósito de ésta que constituye, no obstante, el fundamento de todo conocimiento, lo absoluto, y precisamente que ella es este «absoluto», que es «indudable», a pesar de no ser conocida, de no ser una «conciencia» («sólo es absoluta la conciencia trascendental, ni siquiera en cuanto que es conciencia, sino en tanto que es indudable»; p. 259-260); y también que «la conciencia trascendental no es una conciencia (p. 259-260) y, al mismo tiempo y por esta razón, sin duda, que no es sino una «ficción didáctica» y que sólo como tal conviene conservarla (p. 11); y que, por otro lado, «no nos está permitido llamar conciencia a lo que escapa a la duda cartesiana» (p. 94). Entre

o ciertas preferencias subjetivas, nada de todo esto importa aquí. Lo que importa es el origen último que estos desarrollos hallan en la naturaleza de las cosas, en la esencia que se mantiene fuera de la exterioridad y que, sin embargo, porque es la condición de ésta, no se deja olvidar tan fácilmente. Que sea conciente del olvido en que se mueve y conciba al menos la esencia como aquello que se le escapa, es sin duda el carácter más interesante, el más esencial de la filosofía sea del «espíritu», sea de la «existencia». Por tal carácter la reflexión tradicional o contemporánea se liga a la esencia y, si no llega a la determinación ontológica positiva de su estructura interna como inmanencia, puede aparecer al menos, en muchos de sus desarrollos, como el presentimiento de ésta.

En la historia del pensamiento occidental, no obstante, semejante presentimiento no permanece sólo implícito; el contenido filosófico esencial al que se acerca con ambigüedad encuentra su formulación explícita en la crítica del conocimiento.

estas afirmaciones extremas, igualmente absurdas y contradictorias, se sitúa toda la serie de las proposiciones clásicas según las cuales lo trascendental no es más que una «forma», un «marco vacío» (p. 261), una «forma trascendental impersonal porque está vacía» (p. 268), etc. Porque la conciencia trascendental es desconocida en sí misma, el problema de su análisis, de un «análisis trascendental de la conciencia» (p. 17), se plantea como el análisis del método. Éste consiste en «sorprender lo trascendental a propósito del cognoscente y a propósito de lo conocido» (p. 93). «Por el examen introspectivo de la conciencia empírica, asociado a la observación del mundo, será por lo que captaremos la actividad trascendental» (p. 13). En el mundo y sus estructuras organizadas buscaremos el reflejo del poder constructor, intentaremos captar en él «el paso de lo trascendental». La determinación de éste a partir de la conciencia empírica podrá hacerse del mismo modo, «a condición de que sepamos trasladar al plano trascendental lo que hayamos sorprendido en el plano empírico» (p. 13). «La conciencia trascendental es la conciencia empírica elevada a la dignidad de lo absoluto (p. 94), dice también el Sr. Bénézé, según el cual se trata a fin de cuentas de «hipostasiar la insuficiencia del mundo en lo trascendental», de modo que «lo trascendental es lo que no es empírico, pero por defecto, por insuficiencia de éste», y ello aunque no se pueda «extraer de lo relativo nada que legisle sobre lo absoluto» (p. 21). Todas estas dificultades explican sin duda por qué finalmente se sustituirá esta extraña conciencia trascendental por una de sus creaciones, el sujeto, que no es más que una noción construida, por otra parte sin saber cómo («no nos preocupamos por saber cómo se ha construido la noción, es decir, cómo se pasa de la conciencia trascendental a sus creaciones»; p. 237), aunque la teoría de esta construcción se ofrezca parcialmente («el sujeto aparece como un conjunto de objetos agrupados alrededor de uno de ellos, el cuerpo, que desempeña el papel de sustancia»; p. 257) sin estar, no obstante, ella misma exenta de contradicciones, ya que el texto antes citado añade que tenemos que liberarnos de la sustancia del sujeto igual que nos hemos liberado de la del objeto. Que las tesis sostenidas por el Sr. Bénézé no sean tesis aisladas y, por tanto, que el paralelismo que se establece en ellas entre la filosofía clásica y la filosofía llamada de la existencia no sea artificial, lo veremos comparándolo, por ejemplo, con lo que escribe un comentador de J.-P. Sartre cuando nos habla del «surgimiento nadificante fuera del ser de una conciencia trascendental cuya acción interna *no puede ser descubierta más que en esta aparición del mundo*» (Varet, *L'ontologie de Sartre*, 61; el subrayado es nuestro). Que sólo pueda ser «descubierta» o, como decía el Sr. Bénézé, «sorprendida» por esta vía indirecta, se debe al hecho de que la esencia no se muestra en ella misma, de que «la nada (*néant*) es... anti-fenomenológica» (*ibid.*, 171). Así se explica «el tabú existencialista de la existencia como metaproblemática» (*ibid.*, 135). Y por eso, porque la nadificación que es la esencia de la existencia no se muestra, «lo único que se puede hacer es describir el *resultado* de esta nadificación» (*ibid.*, 62).

§ 46. *La crítica del conocimiento. La esencia de la religión*

Por crítica del conocimiento no entendemos aquí, como se hace tradicionalmente desde Kant, la determinación de las condiciones positivas del conocimiento del objeto. Lo que está en cuestión es únicamente la posibilidad de que tal conocimiento, definido así en su positividad, alcance la esencia, lo «absoluto». Semejante posibilidad constituye por otra parte, en Kant mismo, el objeto de una problemática explícita. Ésta se desarrolla paralelamente a la determinación de las condiciones positivas del conocimiento, en estrecha solidaridad con ella, pero de manera que su originalidad se conserva y se encuentra marcada con fuerza por la intervención del concepto de finitud. Es cierto que encontramos en la ontología moderna una interpretación positiva de éste en cuanto que él mismo entra en la definición del conocimiento y de sus condiciones. Ya en Kant la finitud del conocimiento aparece como idéntica a su efectividad si el horizonte del tiempo, que constituye la exterioridad original del mundo, determina, de manera esencial, el proceso fenomenológico en su realización efectiva, es decir, la naturaleza misma de toda experiencia posible. Que tal experiencia no sea, según Kant, la de lo absoluto, que en la ontología contemporánea la efectividad de la manifestación pura no agote tampoco el todo de la realidad y deje, por el contrario, fuera de ella la esencia original de ésta, ¿no son cosas que muestran que la finitud no designa simplemente ni en primer lugar el modo positivo según el cual todo conocimiento se realiza, una determinación perteneciente a su efectividad y que puede servir para definirlo, sino, más bien, su límite, la inevitable referencia de este conocimiento a lo que inevitablemente se le escapa? Porque la esencia original de la realidad se le escapa, el conocimiento es finito, de manera que el concepto de esta finitud recupera una significación negativa. El intento de reabsorber ésta en la positividad de la experiencia histórica fracasa, su mismo motivo da testimonio contra ella. *La crítica del conocimiento no se reduce a la determinación de su estructura interna, de su naturaleza y de su posibilidad; tampoco es la puesta en evidencia del carácter necesariamente progresivo e indefinido de su trabajo de elucidación, sino que designa, por el contrario, a éste como incapaz por principio de concernir a la realidad, como tampoco a la esencia que la constituye.*

Por conocimiento no entendemos, cuando se trata de una crítica general que apunta a su naturaleza y a su posibilidad o, como es aquí el caso, a su impotencia de principio en lo que concierne a la realidad y al problema de su determinación, un acto particular del espíritu, un acto de captación explícitamente dirigido a algo. Semejante acto presupone en general, además de la pre-donación pasiva que le proporciona el con-

tenido impresional al que se dirige para determinarlo, el medio en que esta pre-donación misma puede realizarse, *el medio ontológico original del conocimiento puro*. Sobre éste se funda todo «acto» del espíritu, toda captación activa que tenga el conocimiento de objetividades determinadas como meta y que la constituya. El progreso de este conocimiento concreto y activo no depende solamente, por tanto, del esfuerzo del espíritu ni de la importancia de su trabajo efectivo, sino que su determinación original reside en el medio puro en el que se efectúa. La determinación del conocimiento por este medio y conforme a las propiedades eidéticas prescritas por él, es doble. Porque el medio en que se mueve todo acto de conocimiento es un ámbito de encuentro constituido por la exterioridad pura fuera de la cual se mantiene, por el contrario, la esencia original de la realidad, su incapacidad de principio para captar ésta es la primera determinación ontológica estructural del conocimiento. Que tal determinación no caracterice tal o cual acto de captación considerado en su particularidad, en su relación con la libertad del espíritu o con la especificidad de su contenido; que su incapacidad para captar la esencia original de la realidad concierna al conocimiento mismo, a su estructura y a su posibilidad, por tanto, a todo acto de captación posible, es precisamente el fundamento ontológico de la «crítica del conocimiento» entendida en su significación radical: su motivo y lo que ella desvela. El conocimiento debe ser criticado porque lo absoluto aleja de sí todo acceso que se realice en el medio en el que el conocimiento se mueve, es decir, por medio del conocimiento. En el acto constitutivo de su esencia, por el que aleja de sí todo acceso, toda captación posible que se realice en el medio en que se mueve el conocimiento, reside el carácter inaccesible de lo absoluto, como carácter no provisional sino insuperable. Lo absoluto, sin embargo, no es nada (*rien*): es la esencia de la vida. Por eso «la vida divina... subsiste en el único lugar en que puede ser... *inaccesible al intelecto*»[46]; por eso toda determinación perteneciente a éste, todo conocimiento, todo pensamiento, no es captación sino pérdida del ser, y no de hecho sino de derecho. «Cuanto más conocible es una cosa, dice Nietzsche en una proposición esencial, a menudo citada y sin embargo incomprendida en su fundamento ontológico radical y último, más se aleja del ser».

El medio en que se mueve el conocimiento, en el que no se acerca al ser sino, más bien, se aleja de él, es la objetividad. Desde el momento en que un pensamiento tiene que ver con la vida, una vez que se produce a partir de su esencia, de esa esencia de la vida que es también la suya, deja de reconocer en la objetividad el medio de alcanzar lo que más le

46. *VB*, 160; el subrayado es nuestro.

importa, que es él mismo; el conocimiento deja de ser para él un medio de conocer; el medio absoluto de la exterioridad ya no constituye un acceso, sino su contrario: ya no es una vía, sino lo que impide todo acceso y corta toda vía, una barrera y un muro. Por eso, en el mundo espiritual, en que la vida se relaciona con la vida, el espíritu con el espíritu, donde lo absoluto se refiere a sí mismo, no hay lugar para el conocimiento objetivo, que sólo podría producirse allí como una «grieta», que sólo podría destruirlo. «Entre el espíritu y el espíritu no hay esta grieta de la exterioridad»[47]. *Que la esencia original de la vida no se manifieste en la objetividad y que no pueda, por tanto, unirnos con esta esencia, sino solamente separarnos de ella, separar de sí todo lo que está vivo*, lo había intuido ya el joven Hegel cuando, a propósito de la primera comunidad religiosa formada por Cristo y sus discípulos, y hablando de la desaparición de éste, *muestra en la supresión de su ser-objetivo no precisamente la supresión, sino la condición de su relación con ellos*: «cuando se alejó, dice, *cayó también esta objetividad, esta barrera entre ellos y Dios*»[48].

El medio ontológico del conocimiento no lo determina sólo como incapaz por principio de alcanzar la esencia, la esencia de la realidad y de la vida; confiere además al modo de su realización efectiva una estructura definida. Porque la trascendencia de la temporalidad constituye la exterioridad original, lo que se muestra en ésta se rodea de horizontes, está atrapado en el desarrollo del proceso fenomenológico, se da con la característica esencial de «pasar». La explicitación intencional del *cogitatum* se basa en el contenido efectivo de la experiencia y la prolonga. Si bien en ella el espíritu se vuelve activamente hacia lo que le sucede, la forma en que se realiza esta captación activa está determinada cada vez por el modo de presentación de lo dado y obedece a él. El conocimiento de que se trata en el proyecto filosófico de una crítica explícitamente orientada hacia él y hacia su posibilidad, no se deja identificar con el conjunto de los actos concretos de captación en los que el espíritu determina el dato, ni tampoco con su mera descripción; el medio en que se mueve, sin embargo, le prescribe realizarse en tales actos y por ellos. Al realizarse en los actos de captación que se amoldan al desarrollo fenomenológico de nuestras experiencias, el conocimiento de lo dado no cesa de tenderse hacia esos horizontes y reviste la forma discursiva. Con la llegada al campo de la evidencia presente del dato de los contenidos primitivamente implicados por él, progresa el conocimiento, pero de tal manera que, en el surgimiento continuo de los horizontes, no dejan de

47. *CD*, 89.
48. *CD*, 92; el subrayado es nuestro.

proponerse a la tarea de elucidación nuevas configuraciones y nuevos contenidos. Por todas estas razones, *el conocimiento procede necesariamente como una búsqueda*: tal es la segunda determinación estructural que le prescribe el medio ontológico en el que se mueve.

Conforme a la primera determinación, no obstante, esta búsqueda es vana y, no menos necesariamente, la esencia de lo real, que sostiene en realidad a su proyecto sistemático de elucidación y a la que ella apunta últimamente en éste, se le escapa. Aquí debe darse oídos a la expresión, que surge fuera de todo contexto filosófico explícito o temáticamente constituido, con tanta más fuerza, sin embargo, y con la sencillez del lenguaje original: «el que busca no encuentra»[49]. Porque la esencia a la que apunta últimamente se mantiene fuera del medio ontológico en que se produce su búsqueda, el conocimiento no la encuentra. Porque no la encuentra, la busca. En la estructura de la realidad reside, además del motivo de su fracaso, el origen del conocimiento. Éste, no obstante, debido a que no encuentra lo que busca, sigue buscando. En el modo concreto en que prosigue esta búsqueda, el fracaso con el que choca no se limita a repetirse. Al volverse cada vez hacia otra cosa, hacia la explicitación de los horizontes nuevos que se le proponen; al avanzar cada vez más lejos por el camino de la exterioridad, el conocimiento no deja de alejarse de lo que busca, creyendo, en cambio, que se le está acercando. Seguir un camino de tal manera que, creyendo acercarse a la meta, uno no deja de alejarse de ella, es propiamente extraviarse. Toda búsqueda cognoscente tiene, en lo que concierne a su objetivo último, el carácter de un extravío[50] o, puesto que «volverse hacia» significa en realidad para él «apartarse de», el carácter de una desviación. Por eso «la vida», en cuanto que es esta búsqueda, «es un desviarse perpetuo que no permite siquiera darse cuenta de de qué se desvía»[51], es decir, de ella misma; por eso, porque esta esencia de la vida no queda en absoluto destruida sino solamente errada en el conocimiento[52], «hay una meta, pero no camino»; por eso, en fin, hablando del conocimiento, Kafka dice, todavía más explícitamente: «Quien se esfuerza especialmente por alcanzarlo, es sospechoso de estar haciendo esfuerzos contra él»[53].

Toda la obra novelística de Kafka cuenta, con infinito humor y gracia, las peripecias de tal búsqueda –ya se trate de la de la reflexión, ya tome, en cambio, la forma de un comportamiento «real»–, sus fracasos,

49. Kafka, *Journal intime*, Grasset, Paris 1945, 300.
50. «Siempre me vuelvo a extraviar; es un camino de bosque», *ibid.*, 224.
51. *Ibid.*, 290.
52. «Hemos sido expulsados del Paraíso, pero no por eso fue destruido el Paraíso», *ibid.*, 302.
53. *Ibid.*, 304.

cómo toma impulso de nuevo y, conciente de extraviarse, intenta reponerse, confiar en ella misma y, en esta vuelta sobre sí, se aparta todavía un poco más de este sí mismo que está buscando, se empecina en su error y se extravía cada vez más. Así se explica, a partir de la incompatibilidad eidética del ser y el conocimiento[54], la antinomia que se encuentra en el centro de esa obra, la inversión que describe, las contradicciones que resultan. La idea de que hay dos mundos; de que nada de lo que pasa en uno de ellos tiene relación con la realidad ni importa en el otro; de que los medios contradicen el objetivo buscado y solo sirven para enmascararlo; *es decir también, de que en la dirección principal por la que se pierden toda acción y todo pensamiento, su ausencia, la ausencia del ser y de la vida*, la subversión de los valores, la inversión de las perspectivas, expresan y comentan esa incompatibilidad. Ésta no sólo se reconoce, sino que se la comprende en su fundamento, se la capta en su estructura. Que la esencia de la vida, que permanece en ella misma, no se deja encontrar en el medio al que se dirige el acto del conocimiento, en la dimensión ontológica de la división y de la alteridad, es lo que afirma explícitamente Kafka: «*la verdad es indivisible, por tanto, no se puede conocer; quien la quiere conocer debe ser mentira*»[55]. Porque el acto del conocimiento que divide y se da en la alteridad un objeto irreal yerra la esencia, que es, y ya primero en él, la del ser y la vida, lo que determina no lleva el carácter de la realidad, no manifiesta la verdad de ésta. La exposición en la nada (*néant*) no es la del ser, y su lenguaje no es verídico; en éste, más bien, se oculta lo que él pretende decir. «Confesión y mentira son idénticas. Para poder confesar, mentimos. Lo que somos, no lo podemos expresar, puesto que precisamente lo somos; sólo podemos comunicar lo que no somos, es decir, la mentira»[56]. Porque el lenguaje del conocimiento no manifiesta la verdad del ser, porque la vida no está en absoluto presente en el medio en que progresa todo pensamiento, la investigación no alcanza aquí más que una esencia muerta y unas determinaciones anquilosadas[57]. La conciencia desgraciada no es solamente la conciencia sensible; no es a ella precisamente, sino a todo conocimiento, a todo pensamiento, a quienes se dirige la pregunta que

54. Es imposible pasar sin subrayar enérgicamente esta tesis extrema, realmente casi inédita en su tremenda fuerza, antítesis literal, por ejemplo, de la cumbre de la teología aristotélica. Y sin embargo, es imposible hacer de Henry un mero irracionalista, si se lee por entero y cuidadosamente su obra. Líneas más abajo se ve cómo Henry atribuye a la esencia de *la* religión esta tesis tan característicamente suya (N. del T.).

55. *Journal intime*, 269; el subrayado es nuestro.

56. Kafka, «Cuadernos diversos, hojas sueltas», en *Préparatifs de noce à la campagne*, Gallimard, Paris 1957, 301. «La ley interior, dice también Kafka,... no es comunicable porque no es captable, pero, por eso, no inspira menos a comunicarse» (*Journal intime*, 306s).

57. «El cielo», es decir, el mundo, «está mudo, dice Kafka; no es sino el eco del mutismo» (*Journal intime*, 299).

es la de la esencia misma, su palabra más esencial: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo?»[58].

La oposición estructural del ser y el conocimiento es la intuición central de la religión. La convicción que caracteriza a ésta es la conciencia inmediata del ser, que se expresa no menos inmediatamente en el sentimiento de que este elemento esencial del que ella vive y que constituye también la esencia de toda vida, no deja que se le encuentre en el camino seguido por el conocimiento y no puede ser captado por él. A partir de esta doble intuición y de su unidad original se explican las diferentes formas que cabe que la religión tome y en las que ésta se expresa por igual. La retirada de lo absoluto del campo de todo conocimiento posible explica y funda su negación teórica, determina el contenido filosófico del ateísmo. Cuando este no se deja reducir a su formulación ingenua, a la mera sistematización de las tesis de la conciencia natural, que pretende atenerse firmemente a las determinaciones objetivas, a lo que se puede ver y tocar, *su verdad aparece en el rechazo a buscar en ellas y en el medio en que se manifiestan algo distinto de lo que son en efecto: las determinaciones del mundo*. Que en tal rechazo y por él la esencia original del ser y de la vida no resulte en absoluto negada sino, al contrario, preservada, al mantener ese rechazo fuera del mundo la dimensión ontológica en que la esencia se cumple, lo indican claramente el término de este ateísmo que ha llegado a la conciencia de sí mismo y aquello a lo que nos invita. *El rechazo del concepto de Dios es el de un absoluto trascendente exterior a la vida; es el rechazo de la exterioridad como incapaz de encerrar en ella la esencia de la vida*. La invitación hecha expresamente a la conciencia a no perderse más en la irrealidad del medio en que ella aliena su esencia; el abandono correlativo de las representaciones en que se cumple esta alienación, o sea, precisamente del concepto de Dios; el retorno a la vida y a la esfera original de existencia en que reside su posibilidad concreta, definen ésta y constituyen los momentos de un análisis eidético en que la estructura original del ser está reconocida y afirmada. Vemos así, en *Niels Lyhne*, cómo Jacobsen[59] comprende y describe explícitamente el ateísmo como el rechazo a sus-

58. Este género, tan frecuente, de conexiones establecidas de pronto entre la ontología y el texto de la Escritura –sobre todo, del Nuevo Testamento– muestra bien a las claras que la preocupación por la peculiar verdad del cristianismo no es exclusiva, ni mucho menos, de los años finales del trabajo de Henry. Que la reflexión sobre la naturaleza de la religión es antigua en él, resulta por completo evidente en estas mismas páginas (N. del T.).

59. Hace apenas diez años que se dispone en español de una nueva traducción del danés de este texto famoso, que data de 1880. Entre nosotros no tuvo en su momento la repercusión que en otros lugares, aunque ya en 1929, con otro título, apareció en español, casi a la vez que algunas traducciones de otros relatos de este autor, e incluso en 1941 hubo una segunda versión (N. del T.).

tituir la realidad inmanente de la vida por un mundo del sueño o de la esperanza, cuyo único efecto es desviarnos de aquélla e impedirnos vivirla en su esplendor. Lo que el ateísmo pone en tela de juicio no es de ninguna manera la realidad de la vida ni su absolutez: es la pretensión de encontrarla en la irrealidad de la representación. Si «puede ser útil evitar el nombre de Dios», no es, por tanto, como piensa Hegel, porque se trata precisamente de un nombre, que «no es inmediatamente y al mismo tiempo concepto»[60], sino, muy al contrario, *en razón de la estructura misma de éste y de su movimiento*[61].

Que en el ser que permanece en él mismo reside, por el contrario, y se halla constituida, en su irreducibilidad al medio de este movimiento, la realidad de la esencia y de la vida, lo experimenta de hecho ésta idénticamente: hace la experiencia de su propia realidad en la religión. La fe es la experiencia interna de la vida y de su esencia, y su oposición tradicional al saber expresa filosóficamente la heterogeneidad ontológica estructural del ser y del conocimiento. Por eso, como lo comprende o, más bien, como lo vive espontáneamente la conciencia religiosa, la creencia por la que ésta se define no es una huida fuera de la realidad, sino la aprehensión inmediata de ésta, *la experiencia original del ser constitutiva del ser mismo y de su estructura*. «Creer, dice Kafka, significa liberar en sí lo indestructible o, más exactamente, liberarse o, más exactamente, ser indestructible o, más exactamente, ser»[62]. La identidad ontológica del ser y la creencia (*Glauben ist Sein*) es el tema constante de todo pensamiento religioso auténtico, que la vive y la expresa también como la heterogeneidad correlativa del ser y el conocimiento. Que el ser se hurte al conocimiento ya no determina su negación teórica en el pensamiento sino, más bien, la comprensión de su estructura interna. Tal estructura da cuenta de la imposibilidad que afecta por principio al proyecto mismo de una captación cognoscente de lo absoluto, es decir también, a toda enseñanza que concierna a este último y se realice por vía de conocimiento. «Dios, decía el joven Hegel, no puede ser objeto de estudio o de enseñanza, pues es la vida y no puede ser comprendido más que por la vida»[63]. La imposibilidad que afecta por principio al proyecto de una captación cognoscente de lo absoluto llama a la existencia y hace legítima la determinación de mantenerse al margen de tal proyecto; da su significación metafísica y religiosa al estado de ignorancia. «La ignorancia de Sócrates, había de decir Kierkegaard, y no por casualidad, era una

60. *PhE*, I, 57.

61. Recuérdese cómo termina Henry su formidable libro sobre Marx declarándolo (al Marx sin Engels y sin Lenin) uno de los pocos pensadores cristianos del siglo XIX (N. del T.).

62. Kafka, *Journal intime*, 298.

63. *CD*, 96-97.

especie de temor y de culto a Dios». No era solo, a decir verdad, como la trasposición en Grecia de la idea judaica del temor de Dios, sino que se remontaba al origen mismo de ésta: al acto de la esencia que consiste en mantenerse en sí. Por eso, porque en definitiva era el reconocimiento y la preservación de lo absoluto mismo y de su estructura interna, la ignorancia de Sócrates se deja comprender como esencialmente ambigua, idéntica más bien a su contrario; por eso «la divinidad reconoció en ella el más grande de los saberes»[64].

Sócrates, es cierto, hacía preguntas. Toda pregunta ¿no es acaso como una invitación al conocimiento o, mejor, su primer paso, el surgimiento, en cierta dirección y dentro de un marco definido, del horizonte en que algo debe poder mostrarse y ser captado? A sus preguntas, sin embargo, Sócrates, como sabemos, no esperaba respuesta sino para mostrar inmediatamente que ésta era ilusoria. La dialéctica, tal como él la entiende, no apunta a la constitución progresiva de un saber, sino al no saber, y se acaba en él. Éste constituye la esencia del desconcierto inherente a toda pregunta, al conocimiento mismo, en cuanto que la esencia se le escapa necesariamente. Esta ocultación de lo que él busca, por más que el conocimiento que pregunta la experimente como una determinación exterior o provisional, le pertenece en realidad y surge a la vez que él. El desconcierto en que él vive esta ocultación no precede, pues, a su propia pregunta ni tampoco se deriva de ella como una consecuencia; está producido por ella y le es idéntico. «Si nadie me pregunta qué es el tiempo, dice san Agustín, lo sé; si alguien me lo pregunta, no lo sé»[65].

El fracaso del saber especulativo en su pretensión de captar el ser de lo absoluto, es decir, la esencia de lo divino, proporciona su significación filosófica a la distinción instituida por Fichte, a propósito precisamente de lo divino, entre el elemento «histórico» y el elemento «metafísico» del fenómeno. Que el hecho primitivo del cristianismo –el estar-fundado-en-Dios de Jesús, *su esencia divina*– no se deje incluir en una metafísica; que no sea «la consecuencia necesaria de una ley superior y más general y no se pueda deducir de ella»[66]; que de ninguna manera admita más allá de él la trascendencia de un horizonte de comprensión a partir del cual sea explicable[67], todo esto no se deriva de un fallo provisional del conocimiento, sino de la naturaleza de éste y del medio ontológico en el que

64. *D*, 198.
65. *Confesiones*, lib. XI, cap. 13-28.
66. *VB*, 286-287.
67. En lo que concierne al hecho primitivo del Cristianismo, «este hecho se encuentra trasformado en metafísica por un uso del entendimiento que se eleva por encima del hecho cuando uno se empeña en comprender su razón, y si, por ejemplo, con este objetivo, se construye una hipótesis sobre la manera en que el individuo Jesús, en cuanto individuo, procede de la esencia divina» (*VB*, 287-288).

se mueve; se deriva de la naturaleza de aquel mismo hecho como profundamente extraño a tal medio. Semejante extrañeza determina lo que hay de «histórico» en Jesús, y esta historicidad del hecho primitivo del cristianismo no significa a su vez sino la definición de su esencia como inmanencia. Únicamente a partir de ésta y de su estructura interna se aclara el rechazo de todo conocimiento posible que la concierna. Por eso, como señala Fichte, Jesús «no explica absolutamente nada del mundo mediante su principio religioso, y no deduce nada de este principio»[68]; por eso, en lo que concierne a su ser propio, descarta la posibilidad misma de un conocimiento especulativo. Lo único que cuenta para él es su existencia histórica, la experiencia interior de Dios, es decir, Dios mismo como constitutivo de esta existencia y, por consiguiente, de su ser. *Porque en la estructura interna de esta experiencia original no está incluida la trascendencia, a lo que se revela en ella no se puede llegar a partir de un horizonte, y el ser de Jesús no puede ser comprendido.* «Para Jesús, dice Fichte con infinita profundidad, tal trascendencia era pura imposibilidad; pues a este efecto habría tenido en su personalidad que distinguirse de Dios, que ponerse aparte, que asombrarse de sí mismo como de un fenómeno curioso y esforzarse por resolver el enigma de la posibilidad de un individuo como él»[69]. La prohibición expresamente formulada por Jesús y opuesta sin cesar por él a los que quieren establecer una distinción entre él y su Padre, la imposibilidad correlativa de conocerlo en el medio de la exterioridad, se explican así a partir del carácter histórico de su existencia y de la estructura prescrita a ésta por tal carácter. Por eso, hablando de esta existencia de Jesús y de lo que ésta fue para él, Fichte puede decir además que «él no la conocía bajo la forma de concepto general, a la manera en que el filósofo especulativo la conoce y trata de definirla; pues él no bebía del concepto, sino pura y simplemente de su conciencia de sí. La consideraba históricamente»[70]. *Porque, en razón de la estructura de su existencia, Jesús no podía proponer ésta a ningún conocimiento, es por lo que su enseñanza debía, por consiguiente, ser lo que es: no precisamente la comunicación exterior de un conocimiento, sino la trasmisión de su existencia misma, y ello en el medio ontológico que le corresponde, en la esfera de existencia originalmente inmanente que es la esencia de la vida*: «La única iniciación... que pudo dar a sus discípulos, era que llegaran a parecérsele»[71].

68. *VB*, 290.
69. *VB*, 292-293.
70. *VB*, 292.
71. *Ibid.* Que la imposibilidad de llegar a la esencia por medio del saber no presuponga la inexistencia de ésta y, por el contrario, arraigue en la positividad de su estructura interna, era cosa que Kafka, pensador religioso, tenía que reconocer a su manera. Vemos,

§ 47. *La crítica del conocimiento dentro del racionalismo*

La incompatibilidad eidética del ser considerado en su estructura interna y el conocimiento, no constituye sólo una de las intuiciones fundamentales de la religión; su pertenencia a la realidad que define la vuelve perceptible y activa en el interior mismo de los pensamientos que, por el contrario, pretenden fundar sobre el conocimiento mismo y su desarrollo sistemático el acceso suficiente y adecuado al ser. *La manifestación de esta incompatibilidad es dentro del racionalismo la contradicción a la que se encuentra inevitablemente abocado, su trasformación interior en su contrario.* Cuanto más categórica es la identificación de la experiencia del ser con el acto del conocimiento, cuanto más explícita es la comprensión de esta última a partir de la proyección de un horizonte y como una captación que se realiza en él, más inevitable es también el momento en que, topándose con la realidad que precisamente no puede aprehender en su conocimiento, el pensamiento se ve obligado a renunciar a éste y a la dirección prescrita por él. Este giro radical de las posiciones es visible, por ejemplo, en el libro consagrado por Jean Laporte a Descartes y, precisamente, a su «racionalismo». Tras afirmar que todo conocimiento consiste en «ver», es decir, en «tomar conciencia de los objetos que le están presentes»[72], hay que confesar que la realidad no se deja ni reconocer ni captar en una aprehensión de este tipo. La irrealidad del medio en que se mueve pone en cuestión la validez de los criterios por los que el conocimiento intentaba asentar su significación ontológica. «Claridad y distinción no son marcas de realidad, sino de posibilidad»[73]. De modo que cuando, tras haber determinado la esencia del alma como pensamiento, es decir, de hecho, tras haberla identificado y confundido con el conocimiento mismo y, en última instancia, con la irrealidad de su medio, el cartesianismo quiere añadir a ésta el elemento de la realidad y se presenta, con la toma en consideración del tema de la unión sustan-

pues, que en el *Diario*, en el mismo momento en que el fracaso de toda búsqueda humana se le imputa explícitamente a ésta, aparece, por el contrario, la necesidad de fundar en la esencia misma, y como idéntica de hecho a ella, la posibilidad efectiva de alcanzarla. Tal posibilidad, fundada en la estructura de la esencia, se deja comprender, pues, a partir de su oposición radical al conocimiento, y el pensamiento que se deja conducir por ella, o sea, por la esencia misma, recupera la significación metafísica y religiosa de los «medios» que fueron desde el origen los de la religión, la significación de las técnicas religiosas; mientras que se descubre a ese pensamiento, al mismo tiempo y por esta razón, la esencia de la realidad y de la vida, que todo saber positivo desconocía necesariamente. Hablando de la vida, Kafka dice que está «extendida alrededor de cada uno, en su plenitud, pero velada en las profundidades, invisible... Ahí está, en absoluto hostil, en absoluto refractaria o sorda. Si se la invoca con la palabra justa, por su nombre verdadero, viene. Éste es el carácter de la magia: que no crea sino que invoca» (*Journal intime*, 11).

72. J. Laporte, *Le Rationalisme de Descartes*, PUF, Paris 1900, 21, 76.

73. *Ibid.*, 206; cf. 143-144.

cial, como una problemática de la existencia concreta, los presupuestos ontológicos fundamentales por los que se define primitivamente como un racionalismo se vuelven inoperantes y hay que desecharlos. Si el aparato conceptual del conocimiento, es decir, la determinación eidética de los modos positivos de su realización, ya no es de ninguna ayuda para el pensamiento que desea alcanzar la estructura interna de la existencia, hacer la experiencia de ésta; si quien «quiere percibir claramente su unión con el cuerpo, debe apartarse... de un conocimiento de este tipo»[74], del conocimiento por ideas claras y distintas, es decir, de hecho, de todo conocimiento; si «para 'concebir bien' la unión sustancial hay que 'experimentarla en sí mismo sin filosofar...', hay que vivirla»; si la vía por la que se alcanza la concepción de esta unión «contrasta extrañamente con la vía ordinaria de las concepciones científicas o metafísicas» e implica la renuncia a la orientación profesional del filósofo[75], *es que no hay trascendencia de la realidad y que, por esta razón, se ha cumplido la inversión dialéctica del racionalismo*[76].

A la comprensión de éste, es decir, a todo acto de comprensión como tal, se le escapa en general la realidad: no sólo la existencia concreta pensada como la mencionada «unión», sino sus determinaciones *como determinaciones interiores del ser* –la voluntad y la acción. La imposibilidad, vivida por Descartes y expresada por él como implicando el carácter provisional de la moral, de dar a la acción un fundamento seguro, *asumido y proporcionado por el conocimiento mismo*, no se debe al inacabamiento de éste, a la necesidad que tiene el hombre de actuar antes de que finalice la exploración, nunca exhaustiva, de la situación histórica concreta que es la suya a cada vez. Con el tema de la urgencia, el racionalismo cree poder promover o mantener en el ámbito de la ética la validez de sus propios criterios, y se limita a constatar que las «circunstancias» vuelven su aplicación difícil o únicamente parcial y progresiva. Pero cuando se trata de definir lo que constituye propiamente este ámbito de la ética, cuando el pensamiento viene a chocar contra el problema de la determinación interior de la acción misma, *el análisis eidético de ésta pone de manifiesto al mismo tiempo su arraigo original en el ser y su oposición estructural a la esfera del conocimiento.* Tal es la significación de la problemática cartesiana de la voluntad. Que la naturaleza de ésta no se deje reducir a la del entendimiento, *que eluda toda captación posible que se realice en el modo de la evidencia*

74. *Ibid.*, 253.

75. *Ibid.* Cf. Descartes, *Carta a Elisabeth del 28 de junio de 1643*, AT, III, 693-694.

76. Ésta es para nosotros la significación radical de la crítica de la razón instituida por Pascal: de la oposición a ésta de una naturaleza a la que se recurre como a un fundamento. Cf. Pascal, *Pensées*, Lafuma, Delmas, Paris 1952, 246.

–y, también, del pensamiento confuso–, es precisamente lo que la determina no como una realidad menor, sino como la esencia original de ésta. Porque constituye la esencia original de la realidad, la voluntad no se opone solo al conocimiento como aquello que se mantiene siempre e inevitablemente más allá de su acto de aprehensión: *constituye también lo que hay de real en éste*. Vemos, pues, que el conocimiento encuentra él mismo su fundamento en lo que se niega por principio a la idealidad del medio que el conocimiento despliega: en ese acto del «yo pienso», comprendido e interpretado en última instancia como un «yo puedo». Así se manifiesta de nuevo, en el interior mismo del horizonte trazado por ellos, el fracaso de los presupuestos en virtud de las cuales el pensamiento cree captar inmediatamente el ser en el plano del conocimiento. *El voluntarismo no se opone simplemente al intelectualismo, sino que es consecuencia de él*[77]. Es reconfortante pensar que la interpretación del cartesianismo, como la de todo pensamiento auténtico, no obedece solo a las preferencias subjetivas de los comentadores y de los especialistas, y repite, como a su pesar, las prescripciones de la esencia. Tras haber intentado, siguiendo a Descartes, asentar el carácter de la acción humana en el del conocimiento y en la finitud de éste en su realización necesariamente temporal[78], Jaspers pasa a lo esencial: a *la identificación del querer y el ser*[79]. *Porque éste se sustrae por principio al conocimiento, la acción reviste la forma de la audacia y el riesgo*[80], de modo que la aparente gratuidad de la decisión en su surgimiento abrupto no significa la arbitrariedad de lo que no tiene fundamento, sino que *determina el ser de éste en su opacidad profunda a la fenomenalidad del mundo*[81].

Toda la filosofía de Jaspers da testimonio de la oposición irreducible del ser y el conocimiento. A la luz de esta oposición y por ella, como profundamente ajena, por consiguiente, a lo que forma la claridad del pensamiento o también de la razón, es como la existencia, que constituye

77. De modo que lo que se entiende comúnmente por irracionalismo es tan sólo una inversión del monismo, una consecuencia, en realidad, del propio monismo. De donde se sigue que la posición de Henry rechaza por principio ser clasificada ni de racionalista ni de irracionalista (N. del T.).

78. Sobre esto, cf. Jaspers, *Descartes et la philosophie*, trad. H. Pollinow, Alcan, Paris 1938, 70-71.

79. Cf. *Philosophie*, J. Springer, Berlin 1932, II, 186.

80. «Ser fiel a mí mismo, podrán decir M. Dufrenne y P. Ricoeur en su comentario, es siempre atreverme, porque *yo no sé nunca lo que soy*» (*Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Éditions du Seuil, Paris 1947, 150; el subrayado es nuestro).

81. De este modo se descarta una filosofía aberrante de la opción. Que esta última no se derive del *examen* de los motivos, lo vemos en el hecho de que tal examen, si no tiene por efecto diferirla indefinidamente y hacerla al fin imposible, se limita a subrayar su carácter inexplicable y misterioso. El paralogismo de toda teoría intelectualista de la acción es buscar en la esfera de la idealidad el origen de las determinaciones reales.

aquí el tema principal de la problemática, se encuentra precisamente definida. De ahí la instauración en Jaspers de una crítica del conocimiento cuya significación filosófica es hacer aparecer en el seno mismo del saber y de su desarrollo aquello que necesariamente se le escapa. Lo que se escapa al saber necesariamente, lo que se mantiene más allá del medio ontológico en que él se mueve, *más allá de toda objetividad y de toda representación posible*, es llamado trascendencia. Ésta vale como determinación del ser real y concierne por esta razón a la existencia misma, que le está ligada secretamente. Porque, al menos en lo que concierne a su ser real, la existencia no se deja captar en una representación ni reducir al ser objetivo o, como dice a menudo Jaspers, al ser empírico, permanece afectada por una oscuridad esencial y, en su intimidad inefable, se niega al saber. Por esta razón también, porque las determinaciones que ella se da a sí misma son las del ser y se producen a partir de él, la existencia, como hemos visto, las asume arriesgándose y su realización en ellas reviste cada vez la forma de un «salto». Por eso también el proyecto de constituir una psicología de la existencia, tanto de sus diversas determinaciones como de sus actitudes fundamentales, una psicología de las *Weltanschauungen* [visiones del mundo] por ejemplo, se limita necesariamente a la descripción de meras posibilidades, mientras que la actualización de éstas en una existencia singular, lo que forma la realidad efectiva de esta existencia, escapa necesariamente tanto al designio del saber objetivo como a su realización[82].

Porque, en su trascendencia, la realidad se mantiene más allá de toda representación posible, la conciencia sólo puede abrirse a ella si a su vez sobrepasa a ésta y se orienta deliberadamente más allá del mundo y de la objetividad. Este esfuerzo de la conciencia por sobrepasar ella misma toda objetividad como tal y toda representación, es el acto de trascender, que se manifiesta precisamente como este esfuerzo, como un ímpetu y un impulso. Éstos se hacen visibles a su vez en la Razón y en el movimiento por el que ésta no cesa, como había reconocido Kant, de proyectarse más allá de las producciones del entendimiento y de su pensamiento, en la fe y, de una manera general, en todas las determi-

82. *Que la psicología no pueda rendir cuenta del salto cualitativo*, porque este último se produce en una dimensión ontológica radicalmente diferente de aquella en que se mueve la psicología, lo había señalado ya Kierkegaard (*Le concept d'Angoisse*, 64ss). La impotencia de ésta, y en general del saber, no sólo es afirmada, sin embargo, por Kierkegaard (éste es también el sentido de la tesis según la cual hay contradicción en querer afligirse por la culpabilidad en el terreno estético, cf. *Le concept d'Angoisse*, 57); va acompañada en él, contra lo que se ha dicho como consecuencia de ciertas afirmaciones de Heidegger (cf. *infra*, § 70, nota), por la definición al menos implícita de una ontología positiva de la subjetividad, ontología que desempeña respecto a la filosofía de la existencia el papel de un fundamento esencial y le impide en consecuencia degenerar en literatura o verbalismo o, como veremos, en el vacío y la confusión de cualquier «irracionalismo».

naciones de la existencia que se realizan en ella a partir de su realidad original, es decir, en definitiva, a partir de la trascendencia. Esta trascendencia de la realidad y la necesidad correlativa, para la conciencia que no quiere renunciar a ella, de llevar a cabo el acto de trascender, son las que determinan el fracaso de la ontología, es decir, de una representación objetiva del ser y de su captación como totalidad. El estallido de esta última y su imposible advenimiento, el retroceso al infinito de los objetivos del saber, el fracaso del conocimiento, atestiguan en el interior mismo de éste y para él, la realidad de lo que le subyace y a la vez le permanece profundamente ajeno[83].

¿Cómo se manifiesta a la conciencia la realidad de lo que permanece profundamente ajeno a ella? La impotencia del saber para producirse como un todo y como un sistema acabado; el movimiento de la conciencia que la lleva invenciblemente más allá de las objetividades constituidas del entendimiento; lo que forma la realidad de este movimiento e, igualmente, de todo esfuerzo, de todo ímpetu, de todo impulso; la realidad de la existencia misma y lo que la determina; *el acto de trascender y la trascendencia*; todo esto no puede ser simplemente afirmado. Si la filosofía de la existencia es algo distinto de una metafísica arbitraria, necesita un fundamento seguro para la realidad por la que pretende definirse. Este último sólo puede consistir en la determinación del estatuto fenomenológico de esta realidad. Pero la crítica del conocimiento esbozada por Jaspers se desarrolla en el interior mismo de lo que constituye el horizonte último de ésta: el horizonte del racionalismo y también de las doctrinas que se le oponen, por ejemplo, el empirismo. La pregunta que acabamos de encontrar se desarrolla entonces, y se deja así formular de manera rigurosa: *¿cómo se manifiesta, en el medio ontológico de la representación, lo que se niega por principio a la fenomenalidad de éste y «necesariamente le escapa»*?

La contradicción incluida en esta pregunta no puede constituir en modo alguno el principio de su solución. Cuando se ha dicho y repetido que el «pensamiento metafísico» se propone justamente como objeto pensar lo que ya no puede ser pensado y, renunciando por ello al uso de las categorías que le corresponden, es decir, en última instancia, a su estructura misma y a su propia forma, captar, en este acto de trascenderse formalmente a sí mismo, el carácter insuperable de su fracaso; cuando se ha dicho y repetido que la comprensión de este fracaso –más aún, la voluntad no de escapar, sino de hundirse más en él y, de alguna

83. La crítica al concepto de totalidad acaba de presentarse con aires prácticamente propios del pensamiento de Franz Rosenzweig; pero es casi seguro que se trata de una coincidencia, no de una dependencia literaria (N. del T.).

manera, de consagrarse a él– es idénticamente, sin embargo, la del ser mismo como escapando por principio de todo esfuerzo de aprehensión; cuando se ha dicho y repetido que, por consiguiente, «en este fracaso del saber, el ser mismo es quien viene a mi encuentro», y que, por tanto, la «pasión del fracaso es la suprema lucidez»[84], conviene dar a estos desarrollos y a la «dialéctica escarpada» que definen algún apoyo en la realidad. Si, como afirma el propio Jaspers, «el no-ser, revelado por el fracaso, de todo ser que nos es accesible, es el ser de la trascendencia»[85], hay que decir, si es que no es nada (*rien*) en absoluto, lo que es fenomenológicamente este no-ser que resulta idéntico al ser absoluto. *La inmanencia de la trascendencia, y por ella hay que entender su representación en el mundo como ser dado al pensamiento y como objeto, es según Jaspers su única manifestación posible.* Lo mismo ocurre con la existencia, que tampoco puede manifestarse más que bajo la forma del ser empírico. A la incapacidad de principio en que se encuentra este último para exhibir en él, *en su representación*, lo que se niega por naturaleza a ella, piensa escapar Jaspers con su teoría de la «cifra». La entidad objetiva constituye el único dato fenomenológico, el único contenido posible para el pensamiento[86], pero de manera que, en la existencia auténtica, *se da a ésta con la significación esencial de remitir a otra cosa, de ser una «apariencia» como «apariencia de...»* (*«Erscheinung»*). Que «la apariencia» sea, en la cifra, «apariencia de»; que se dé en ella con la significación de remitir a otra cosa, a saber, al ser mismo *como irreducible precisamente a esta apariencia, es decir, a la pura representación como tal*, es lo que requiere ahora una explicación. *Lejos de poder determinar la estructura original del ser en su heterogeneidad ontológica radical respecto de la representación, la significación que ésta reviste en la cifra presupone, por el contrario, tal determinación –la efectividad del contenido fenomenológico original del ser absoluto– como su condición.*

Con su filosofía de la cifra, Jaspers supone resuelto el problema del ser de la trascendencia tal como él la entiende y el de la posibilidad misma de su afirmación. O bien la significación que tiene la apariencia de sobrepasarse a sí misma debe pertenecerle, entrar en su contenido feno-

84. M. Dufrenne y P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence,* 262.

85. *Philosophie*, III, 234, citado por M. Dufrenne y P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, 323.

86. «No hay ningún pensamiento que pueda proceder sin objeto. En la medida en que la existencia aparece en el ser empírico, lo que es sólo puede ser para ella bajo la forma de la conciencia; por tanto, eso mismo que es trascendencia debe adoptar para la existencia sometida al ser empírico la forma del ser objetivo» (Jaspers, *Philosophie*, III, 6, trad. M. Dufrenne y P. Ricoeur, en M. Dufrenne y P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, 261). Vemos que, para Jaspers, conciencia y conocimiento objetivo son términos idénticos.

menológico efectivo, y este sobrepasar mismo debe manifestarse como tal. La manifestación del sobrepasar, *el ser más allá de la entidad como ser efectivo, es el contenido fenomenológico de la objetividad pura, la manifestación de la trascendencia como trascendencia del horizonte, es decir, precisamente, la representación.* Lejos de escapar de ella, el pensamiento que, para realizarla, se apoya en el carácter efectivo y concreto del sobrepasar, se mueve en ella, es el pensamiento del mundo. La trascendencia de la razón respecto del entendimiento no significa sino esta trascendencia del mundo original. Vemos así además que Jaspers intenta asentar la significación que posee la apariencia de remitir a lo que se mantiene por principio fuera de ella en la evanescencia de la entidad[87]. *Tal evanescencia no es, sin embargo, otra cosa que el tiempo, que constituye precisamente la estructura ontológica original de la representación y su horizonte.* Lo que se manifiesta en ésta y, conforme a su ley, desaparece, no puede, por tanto, llevar más allá de ella. Esta expresión muda por la que todo se hace cifra, la extrañeza profunda en la que todo entra entonces, no le corresponde al filósofo interpretarlas libremente. Aunque el silencio espantoso de la Tierra nos parece a veces ser una palabra, la naturaleza de ésta y lo que ella enuncia nos son conocidos. Por eso tal lenguaje no dice más de lo que dice: es el lenguaje de las cosas, *su manifestación.*

A ésta, en todo caso, Jaspers le opone sólo lo *desconocido*. Si el ser absoluto del que habla se escapa a la representación, es decir, según el autor de la *Philosophie*, a toda manifestación posible en general, es que comparte con el ente, que el mundo manifiesta oscuramente, un carácter, a decir verdad, esencial: *su heterogeneidad profunda respecto del elemento ontológico de la manifestación pura.* Porque se realiza dentro de un horizonte que es últimamente el mismo que el del racionalismo, la crítica de este último pierde toda significación *ontológica*. Lejos de poner en cuestión la pretensión de universalidad de una forma determinada de manifestación y de poder concernir, por consiguiente, al problema específicamente ontológico de la estructura interna de la fenomenalidad pura como tal, desemboca en lo que no tiene nombre y que ella llama, de manera totalmente ilegítima, el ser, lo absoluto. Tal «ser», concebido en realidad a imagen de las determinaciones mundanas y que les toma pres-

87. «La objetividad, que es la apariencia de la trascendencia, debe ser evanescente para la conciencia, pues no es el ser consistente» (Jaspers, *Philosophie*, III, 15). Y añade también: «La trascendencia inmanente es la inmanencia que, al mismo tiempo, se disipa de nuevo; es la trascendencia que, en el ser empírico, se ha vuelto palabra bajo la forma de cifra» (*ibid.*, 135; cf. M. Dufrenne y P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, 290, 384). Sobre la pretensión de captar en la evanescencia de la entidad la manifestación de la esencia, cf. *infra*, Apéndice.

tados los caracteres que éstas parecen manifestar –fuerza, inconciencia, irracionalidad–, no es la mayoría de las veces sino una especie de superente. El voluntarismo, por ejemplo, culmina con la simple promoción metafísica de los poderes naturales; el concepto prestigioso de acción, que cree poder oponer, como el Fausto de Goethe, al Verbo original, permanece, por supuesto, sin ningún estatuto; y el problema de éste no se plantea y ni siquiera se percibe. Privada así de toda significación ontológica, la crítica del racionalismo encuentra su desenlace ingenuo en un irracionalismo elemental. Éste, es verdad, ha sido rechazado explícitamente por Jaspers. Pero las preferencias subjetivas de los filósofos y sus intenciones carecen de fuerza ante la lógica interna del sistema. Que la existencia deba ser aclarada pero no pueda serlo más que de una manera indirecta, por una luz a la que ella permanece profundamente ajena en su «ser» original y propio, no saca a éste de la noche de las determinaciones brutas sino que lo arroja irremediablemente a ella. El elogio del intelectualismo, la apelación a cierta única filosofía occidental, no atemperan sino fundan un irracionalismo del caos.

§ 48. *Significación ontológica de la crítica del racionalismo*

Significativa de muy otra manera, importante de muy otra manera en la historia del pensamiento filosófico y de su desarrollo es la crítica del racionalismo que se muestra capaz no de oponerle simplemente el carácter recóndito de lo que permanece en sí mismo ajeno a la luz de la fenomenalidad[88], sino de *poner en cuestión la estructura de ésta tal como él la comprende, es decir, precisamente el horizonte ontológico que en última instancia posee.* Ahora bien, hay que señalar que tal crítica se ha producido en la filosofía moderna en el momento mismo en que el racionalismo alcanzaba su pleno desarrollo y, quizá por primera vez, un fundamento ontológico explícito. ¿Es casualidad que sea precisamente en Malebranche, en quien la exterioridad se plantea sin equívoco

88. Tal crítica, por otra parte, apenas merece este nombre. Es más bien, como acabamos de ver a propósito de Jaspers, pero como mostraría en general la historia del racionalismo, obra de éste mismo en cuanto que no ha podido desarrollarse, es decir, intentar promover el reinado de la razón, su luz, sin topar con el elemento que no aparece en ella más que para manifestarle su heterogeneidad radical: el ente. Subsiste así en el objeto del conocimiento algo irracional que él no puede reducir del todo, aunque tiende sin cesar a ello. *Que este elemento irreducible a las determinaciones inteligibles del conocimiento reaparezca, según la filosofía clásica, del lado del «sujeto», no muestra sólo el carácter puramente problemático de este último. La afinidad paradójica que mantiene entonces el espíritu con el término opaco e impensable que lo determina a construir el objeto y que sirve de sustrato a éste, vuelve además su concepto absurdo por principio, como despojado precisamente de toda significación ontológica.* Este absurdo de un concepto no ontológico de «espíritu» es lo que constituye el fondo del voluntarismo y también de la filosofía de la existencia en el sentido del Jaspers.

como la condición de inteligibilidad de los fenómenos, es decir, como constitutiva de su fenomenalidad pura, donde, brutalmente, el concepto de ésta se divida y deje aparecer un modo profundamente distinto de su realización? El conocimiento trascendental comprendido a partir de la extensión, es decir, precisamente de la espacialidad original de la exterioridad pura como tal, se encuentra inmediatamente afectado ahí en su pretensión de universalidad. Se le escapa algo que no es el ente y que, sin embargo, no es nada (*rien*): *algo cuya efectividad está constituida por la fenomenalidad misma y el modo ontológicamente puro según el cual se fenomenaliza.* La afirmación central de la filosofía de Malebranche, la afirmación según la cual *el alma no puede ser conocida*, debe, en efecto, comprenderse de veras. No significa en modo alguno, si queremos, en todo caso, reconocerla y captarla en su alcance ontológico decisivo, que la sustancia del alma permanezca desconocida para nosotros, que se halle situada más allá de toda manifestación posible, como incapaz por principio de entrar en el contenido fenomenológico de ésta, y sin poder tampoco ser representada por él como por un modelo. Este último punto merece ser profundizado. La idea de que una realidad metafísica, la de una sustancia en sí inaccesible, se encuentra ligada, sin embargo, a la manifestación de un contenido fenomenológico efectivo, y ello de manera que las configuraciones y las estructuras que éste deja aparecer en él se corresponden con las configuraciones y las estructuras originales de la sustancia misma y, más aún, la determinan, está presente en Malebranche. Precisamente porque se muestra idéntica a la esencia de la fenomenalidad pura y porque sus determinaciones son como tales «inteligibles», es por lo que la extensión debe comprenderse como el «atributo» esencial de una sustancia correspondiente cuyo conocimiento lo funda o, más bien, lo constituye aquélla. A esta sustancia extensa, es decir, a la materia creada, Malebranche yuxtapone, es cierto, la del alma, a la que, sin embargo, ya no corresponde, al menos para nosotros, ningún atributo inteligible, ningún «arquetipo». En este sentido, por supuesto, es en el que el alma no puede ser conocida: *en el sentido de que las propiedades esenciales que determinan su sustancia metafísica no nos están representadas en el medio de la exterioridad y no pueden estarlo.* Esta imposibilidad para las propiedades esenciales que determinan la sustancia metafísica del alma de ser representadas en el medio de la exterioridad y de encontrar así en él la fenomenalidad constitutiva de su inteligibilidad, la expresa Malebranche diciendo que no tenemos «idea» del alma. «Idea» no designa primitivamente en Malebranche la concepción particular de una relación determinada ni su contenido ideal específico, sino, precisamente, esta idealidad misma: el medio en que tal relación puede manifestarse; la concepción captada

en su posibilidad ontológica universal como idéntica a la espacialidad trascendental del mundo puro, a la «extensión». La idea es justamente una determinación de ésta. Por eso también, para Malebranche, *todo conocimiento es como tal un conocimiento mediante idea* y encuentra en esta última, y en la efectividad del medio que ella determina cada vez, su propia efectividad[89]. Precisamente porque no tenemos idea del alma y, por tanto, es rigurosamente imposible el conocimiento de ésta, es por lo que, para intentar establecer, no obstante, tal conocimiento y otorgar a la idea misma de la psicología algo así como un fundamento, Malebranche se vio obligado a dar un rodeo. El proyecto de reconstruir la sustancia desconocida del alma paralelamente a la de la extensión, es decir, a partir del contenido fenomenológico en el que ésta nos es accesible; el esfuerzo, por tanto, de reconstituir conforme al de la extensión un arquetipo inteligible del alma, por deducir de él las propiedades que deben corresponder a la realidad metafísica del alma misma y constituir su sustancia; este extraño camino seguido por el pensamiento y que define, sin embargo, el método mismo de la psicología; todo ello se basa en la afirmación central antes citada y se deriva de ella[90].

La significación de ésta ¿se ha preservado, no obstante, con la puesta en evidencia de sus consecuencias en lo concerniente a la psicología; *con el intento, más exactamente, de mantenerla sobre una base racional mientras justamente tal base falla aquí por completo*? ¿No muestra semejante tentativa, por el contrario, que, lejos de tomar conciencia de sus necesarios límites, el racionalismo pretende con Malebranche mantener la validez de sus propios presupuestos allí mismo donde la realidad no se deja encerrar ya dentro del horizonte que trazan? La afirmación según la cual no tenemos idea del alma sigue siendo en todo caso puramente negativa cuando se limita a constatar la ausencia de todo fundamento fenomenológico asignable para la edificación y el desarrollo de un conocimiento racional en un ámbito de ser determinado, y la necesidad correlativa de paliar esta ausencia mediante una argucia. *No es ésta precisamente la significación original de esta afirmación en Malebranche.* Ésta no interviene dentro de una problemática explícitamente

89. En esto consiste el racionalismo de Malebranche. Para él, sin duda, como para los cartesianos en general, existe, junto al conocimiento racional, un conocimiento sensible cuya originalidad no puede negarse. Semejante originalidad se basa, no obstante, en el carácter específico del contenido sensible, no en la posibilidad para él de ser un contenido –posibilidad que resulta precisamente estar constituida por la extensión–. La inserción de las cualidades sensibles en la extensión es lo que permite su «conocimiento», el establecimiento de relaciones entre ellas, la inteligibilidad de estas relaciones y, finalmente, la determinación por ellas de las cualidades mismas.

90. Sobre esto, cf. M. Guéroult, *Étendue et Psychologie chez Malebranche*, Les Belles-Lettres, Paris 1939, Lecciones VIII-XIII.

orientada a la cuestión de la posibilidad de un conocimiento racional de la realidad metafísica del alma entendida y definida como una sustancia en sí desconocida e inconocible; *tiene su origen en la descripción de las modalidades fenomenológicas de la conciencia, es decir, del alma, primitivamente identificada con aquélla, y la positividad de esta manifestación es lo que le sirve de sustrato.*

Por otro lado, hay que lograr entender la naturaleza de esta manifestación, pues de lo que aquí se trata es de ella, no de una pluralidad de fenómenos determinados. La irracionalidad de las modificaciones psicológicas no significa en absoluto su insubordinación de principio a una pura legalidad de tipo a priori, por ejemplo, la imposibilidad de establecer entre ellas relaciones racionales, la obligación impuesta al espíritu de registrar pasivamente su contenido sin poder pretender nunca comprenderlas verdaderamente ni deducirlas. O, más bien, el origen de esta insubordinación es lo que debe ser elucidado, pues, igual que no piensa primero explicarla a partir de la mera ausencia de un arquetipo, Malebranche tampoco se contenta precisamente con constatarla. El carácter imprevisible del curso seguido por las modificaciones interiores de nuestra alma, la contingencia de la historia que componen juntas, no expresan todavía más que el hecho de su insubordinación. El eidos de ésta reside en cada una de ellas en la positividad de su esencia común, *en la estructura interna de su fenomenalidad pura. La manifestación efectiva que sirve de sustrato a la crítica del racionalismo está constituida por los «fenómenos del alma» considerados, no en su particularidad o en su multiplicidad, sino precisamente en su manifestación pura, idéntica al alma misma.* Ésta ya no designa la realidad metafísica de una sustancia = x, sino la manifestación efectiva de una esfera de existencia definida y constituida por esta manifestación: la esencia original de la conciencia fenomenológica. Como una determinación de ésta y de la fenomenalidad que la constituye, como una determinación eidética de la estructura interna de esta fenomenalidad misma, es como tiene valor la problemática decisiva instituida aquí por Malebranche. Que no tengamos idea del alma quiere decir: *ésta, la esencia de una revelación cuya efectividad muestra ser fundante de la existencia, se fenomenaliza sin ser percibida en la extensión inteligible ni proponerse en ella como un contenido.*

Tal es la significación ontológica rigurosa de la oposición esencial que establece Malebranche entre la conciencia y el conocimiento. Que el elemento opuesto a éste resulte ser precisamente la conciencia, no la x de una sustancia misteriosa; que esta conciencia se comprenda según el modo fenomenológico específico de su efectividad propia, y, más aún, que esta efectividad constituya y defina, en su especificidad, la existencia original, lo vemos en el hecho de que la determinación eidética del alma a

partir de su heterogeneidad estructural respecto de la idea interviene precisamente en una discusión en torno al *cogito* y como un elemento decisivo para la interpretación de este último. Lo que Malebranche reprocha a Descartes es justamente confundir la fenomenalidad que en el *cogito* se muestra originalmente fundante de la existencia, como idéntica a ésta, con la que constituye el sustrato de todo conocimiento, o sea, con la fenomenalidad de la exterioridad pura como tal. Descartes no sólo comete tal confusión, sino que la lleva de algún modo hasta el extremo cuando, no contento con equiparar el yo pienso con un conocimiento, pretende ver en él el primer logro e incluso el prototipo de éste. En tal pretensión se encuentra por supuesto incluida, como su fundamento propiamente filosófico, la idea de que todo ser real descansa en su propia apariencia, está definido por ella y por el modo concreto conforme al cual ésta se cumple. Precisamente el modo en que se cumple la revelación original de la existencia en el *cogito* no tiene nada que ver con el que constituye el medio del conocimiento tal como lo comprende Descartes. La expulsión del conocimiento fuera de la estructura interna de la fenomenalidad que delimita la esfera concreta de la existencia original, es, por tanto, lo que implica, conforme a su fundamento filosófico, *el racionalismo universal idéntico a la filosofía misma y definido por la extensión del Logos a la totalidad de las dimensiones ontológicas fundamentales que le pertenecen y lo constituyen.* Lo que sale a la luz en la critica que Malebranche dirige a Descartes es nada menos que el proyecto o, en todo caso, la posibilidad de la instauración de tal racionalismo. Por eso no hay que restringir la significación de esta crítica. Que el *cogito* no sea una conexión ideal de naturalezas simples; que no presente las configuraciones y los encadenamientos que son los propios del conocimiento, y no pueda tampoco ser reducido a ellos, no es algo que se derive de la mera oposición a la unidad de la intuición original (que se supone que él expresa) del carácter necesariamente discursivo del pensamiento en el que éste encuentra su explicitación. Es el modo de manifestación que pertenece al *cogito* y lo define, que no se deja identificar con el de una naturaleza simple, ni, *por consiguiente, con el de la intuición misma.*

El fundamento ontológico estructural de esta oposición última está presente en la filosofía de Malebranche: *si no tenemos idea del alma, es porque ésta no está separada de sí.* Es, pues, sobre el trasfondo de su estructura interna, porque ésta excluye la posibilidad misma de una separación, por lo que el alma manifiesta su opacidad profunda a toda captación que se realice en el medio del conocimiento y por él. Por eso el *cogito* debía ser expulsado por Malebranche de la esfera de las verdades necesarias tipo matemático, fuera de la esfera de las ideas y de lo que constituye en general el orden intelectual del conocimiento: no a causa

del carácter específicamente «intelectual» de éste, sino en razón de la estructura misma del medio fenomenológico que le sirve de fundamento. Por esta razón también, la esfera de existencia original definida por el *cogito* debía constituir un «mundo» aparte, profundamente ajeno al del conocimiento e irreducible a este último. Que la necesidad lógica quede desterrada de este «mundo psicológico» donde no hay ni separación ni alteridad, donde la idealidad no tiene cabida, es una mera consecuencia. El carácter insuperable de ésta remite al eidos en que arraiga, a la estructura del Logos original idéntico al *cogito* mismo[91].

Es verdad que Malebranche, tras esto, no ha visto en esta consecuencia, en la imposibilidad de establecer entre las modificaciones de la existencia conexiones ideales de tipo matemático, más que su aspecto negativo. Tal imposibilidad significa a sus ojos la de todo conocimiento, y con razón si por conocimiento se entiende, con él, el establecimiento, sobre el trasfondo de la extensión inteligible y entre las determinaciones de ésta, entre las naturalezas simples, de ciertas conexiones de este género y su encadenamiento. *En el mismo momento en que pone en cuestión el medio fenomenológico de la exterioridad en su pretensión de constituir la naturaleza y la esencia de toda manifestación posible, Malebranche sigue siendo víctima del prejuicio que consiste en considerar que únicamente son racionales los enunciados que se basan en la fenomenalidad de tal medio y en las configuraciones que le pertenecen en exclusiva. El estallido del racionalismo hacia su realización universal va a la par del mantenimiento de su concepto tradicional tal como se encuentra elaborado dentro del horizonte del monismo.* Vemos, pues, que, después de comprenderla a partir de la estructura misma de la existencia original, Malebranche deplora la ausencia de toda idea relativa a ésta, e interpreta tal ausencia *como el término y no como el comienzo de una investigación*, como cerrando un camino en lugar de abrirlo, y se preocupa entonces de remediarla de la forma que hemos dicho. El *cogito* considerado en él mismo ya no conduce, por consiguiente, a gran cosa y queda abandonado, de manera que su abandono por los cartesianos se corresponde paradójicamente con el momento en que uno de ellos descubre, aunque sin elucidarla plenamente, su significación decisiva[92]. Por lo menos Malebranche mantiene firmemente, como constituyendo la dimensión ontológica absolutamente original en la que se desarrollan

91. No es posible, por supuesto, establecer aquí, ni aun bajo la forma de un esbozo, una problemática del *cogito* propiamente dicha. Tanto en razón de la naturaleza compleja de este último, como de las múltiples cuestiones que suscita, sólo han podido ser abordados en el marco del presente análisis los puntos que se relacionan directamente con su tema.

92. Por otra parte, ésta debía pasar desapercibida en el curso posterior de la filosofía occidental, menos en Maine de Biran, a quien estaba reservado darle un desarrollo infinito.

las modalidades concretas de nuestra existencia y esta existencia misma, la efectividad fenomenológica de lo que se manifiesta de otro modo que no en la forma de la extensión. La efectividad de esta manifestación *sui generis* coloca su contenido fuera del alcance de la crítica y confiere así, lo queramos o no, a las proposiciones que lo enuncian algo así como una racionalidad absoluta[93]. Por eso, como ha reconocido Malebranche, no podemos poner en tela de juicio lo que el «sentido íntimo» nos enseña acerca de nuestra existencia y sus modificaciones; por eso, más aún, *define éste la única vía de acceso a ellas, ya que constituye precisamente su esencia, el único modo posible de su revelación.* A lo que nos enseña algo acerca de algo y lo desvela tal como es, es a lo que llamamos conocimiento. Que éste, bajo pretexto de que no se realiza en la extensión ni por medio de ideas, sea considerado imperfecto, no verdadero, *no quita nada al contenido fenomenológico del fenómeno que constituye por él mismo*; atestigua solamente la impotencia del pensamiento para ponerse a la misma altura que lo que descubre.

§ 49. *La significación ontológica de la crítica del conocimiento en Eckhart*

La extensión del Logos a la totalidad de sus dimensiones ontológicas fundamentales y su expansión en el concepto exhaustivo de fenomenalidad, es, por el contrario, lo que caracterizaba el pensamiento de Eckhart. Por eso la crítica del conocimiento recibe en éste su significación radical, que no consiste solamente en la puesta en evidencia de una dimensión fenomenológica en sí ajena a la exterioridad, sino además en la determinación de esta dimensión original y de su estructura interna. *A partir de ésta, a partir de la estructura interna del ser mismo, es como se comprende la imposibilidad para el conocimiento de alcanzarlo.* Además, esta comprensión no se realiza en absoluto como por casualidad, con el surgimiento abrupto de una intuición no vinculada al sistema y que subsista sin provecho al margen de éste. La elucidación de la estructura interna de la revelación constitutiva del ser y de su realidad es el tema explícito y central de la problemática instituida por Eckhart. Al contenido esencial de ella va ligada, por consiguiente, en cuanto que arraiga en la naturaleza misma del Logos, la crítica del conocimiento. Las proposiciones en las que tal crítica encuentra su formulación explícita no constituyen nunca, por tanto, meras afirmaciones, sino que están constantemente fundamentadas. Porque el modo de esta fundamentación es fenomenológico, porque su verdad es percibida en la estructura del Lo-

93. Me permito subrayar esta expresión (N. del T.).

gos original constitutivo del ser absoluto, los enunciados que componen en conjunto la crítica del conocimiento manifiestan entre ellos la unidad que es la de esta estructura, determinan los momentos sucesivos de un único análisis –que es el del ser. Es dentro de este trabajo ontológico de elucidación y como perteneciente como, en última instancia, se lleva a cabo en Eckhart la crítica del conocimiento. De este modo se explica su carácter sistemático. Las intuiciones fundamentales de la religión se encuentran en ella no ya en la dispersión de su surgimiento histórico, sino verdaderamente comprendidas, captadas en una visión interna del ser y constituyéndola. Por eso la exposición teórica de esta crítica incluye como motivo de ésta, o más bien, como su contenido mismo, las determinaciones ontológicas estructurales de la realidad elaboradas por Eckhart y en general por la problemática, y las repite. Por esta razón, la crítica del conocimiento, tal como se realiza en Eckhart, no podrá aquí más que repasarse en sus grandes líneas.

La determinación estructural esencial del ser, puesta en evidencia en la teoría del Logos, tiene la significación siguiente: la experiencia del ser, idéntica al ser mismo, sólo es posible sobre el trasfondo de la unidad y por ella. En la estructura de ésta, por consiguiente, y en su mantenerse, reside la posibilidad interna del ser, su esencia. Tal posibilidad, por el contrario, se halla excluida por principio del medio ontológico que es el del conocimiento. Así es como, respecto de este último, se funda en la estructura misma del ser la imposibilidad de que llegue hasta él. *Tal imposibilidad no expresa sino la oposición irreducible de dos esencias fenomenológicas: es porque la fenomenalidad que constituye su realidad no tiene nada que ver con la que define el medio del conocimiento, por lo que el ser no puede mostrarse en éste.* Porque la fenomenalidad constitutiva del ser y la del conocimiento no tienen entre ellas nada en común, porque difieren en su naturaleza, en lo que constituye su fenomenalidad misma, *la efectividad de una implica cada vez en ella, en el surgimiento de su contenido manifiesto, la no-efectividad de la otra.* La oposición irreducible de las esencias fenomenológicas posee esta significación última. Conforme a ella, porque la manifestación de una esencia determina la no-manifestación de su anti-esencia fenomenológica, *toda aparición es idénticamente, en lo que concierne a los datos puros originales que estructuran fundamentalmente la realidad y la definen, una desaparición.* Por eso el conocimiento no puede desarrollar el medio en que se vuelve visible lo que él alcanza; tal medio no puede volverse visible en sí mismo sin hacer que se desvanezca fuera de su luz lo que permanece, en su contenido fenomenológico esencial, irreducible a ésta. En su desarrollo positivo, el conocimiento realiza a cada vez la obra de ocultar. Nada de lo que produce –ni las objetividades que libera,

ni el medio ideal en que se mueven las múltiples determinaciones del ser trascendente– compone una aproximación a lo esencial; nada constituye, en el grado que sea, ni aun bajo la forma de una «mera apariencia», una manifestación de lo absoluto. «La menor imagen creada que se presenta en ti de la manera que sea es tan grande como Dios... porque a la totalidad divina le corta el camino que lleva a ti. Justamente, añade Eckhart, en el momento en que la imagen entra en ti, Dios, con toda su divinidad, debe ceder el sitio»[94].

La significación fenomenológica de estas proposiciones, su referencia a las estructuras eidéticas de la fenomenalidad pura, aparece sin equívoco cuando, hablando de todo lo que, fuera de nosotros o en nosotros, constituye una primera capa de trascendencia, un «conocimiento» y, por ejemplo, de la alegría, del miedo, de la seguridad y de todas las determinaciones de la existencia precisamente en cuanto que son conocidas, en cuanto que no son «sino un intermediario», Eckhart, inspirándose en Boecio, declara: «mientras miras estas cosas y ellas te miran, no ves a Dios»[95]. Porque la fenomenalidad de éste, constitutiva de su ser e idénticamente de la posibilidad de llegar hasta él, no es la exterioridad en la que se mueve el saber; porque, como repite Eckhart en una proposición que toma esta vez de san Pablo, «Dios habita en una luz inaccesible»[96], es por lo que se sustrae a todo conocimiento y «muere al alma» cuando el alma «se vuelve hacia las cosas exteriores»[97]. Esta incompatibilidad de las estructuras fenomenológicas esenciales la expresa Eckhart además cuando, a propósito de «la verdad», que él comprende como la esencia original de la revelación en su oposición al medio ideal del conocimiento, dice simplemente: «la verdad es algo interior y no la podemos encontrar en sus manifestaciones exteriores»[98]. Porque, sobre el trasfondo de la incompatibilidad de sus estructuras fenomenológicas esenciales, la verdad no puede ser encontrada en sus «manifestaciones exteriores», no puede manifestarse en el medio del conocimiento, toda búsqueda que se realice en éste es inevitable que no dé con ella, que no dé con lo absoluto mismo, fenomenológicamente interpretado y comprendido como la esencia de esta verdad original. Hablando de este último, es decir, de Dios, Eckhart dice: «Cuanto más se te busca, menos se te encuentra» –y, dirigiéndose al hombre: «Debes buscarlo de manera que nunca lo encuentres; si no lo buscas, lo encuentras»[99].

94. *T*, 144.
95. *T*, 221.
96. *T*, 130.
97. *T*, 201.
98. *T*, 239.
99. *T*, 191.

De este modo se fundamenta, en el medio en que se desarrolla la búsqueda que caracteriza a todo conocimiento como tal, el fracaso de éste. Eckhart da a entender lo que, en la estructura de este medio, funda tal fracaso presentido e intuitivamente afirmado por el pensamiento religioso. Comentando el ruego, que hicieron a Moisés los judíos, de que les trasmitiera las palabras que ellos mismos no podían oír de la divinidad, «se mantenían a distancia, dice Eckhart, y justamente por ello no podían oír a Dios»[100]. La imposibilidad de llegar hasta este último, de «oírlo», imposibilidad visible también en el fracaso de toda percepción[101], reside, pues, en la estructura misma del medio abierto por la distancia fenomenológica y constituida por ella: en la objetividad. La significación que reviste ésta de constituir no una vía sino un obstáculo para el que quiere unirse a la esencia, la afirma Eckhart también cuando, antes que el joven Hegel, recoge las palabras de Cristo a sus discípulos –«no sólo [a] sus discípulos de entonces, sino [a] todos aquellos que pasarían también a ser sus discípulos y querrían seguirle hacia la más alta perfección»–: «os conviene que me vaya». Precisamente porque estas palabras no conciernen solamente a sus discípulos de entonces, la desaparición de Cristo no se cumple como un mero acontecimiento histórico: encuentra a la vez su fundamento y su significación en la estructura ontológica del Verbo mismo, es decir, en Dios. Éste, al menos si la problemática apunta en él a su esencia original, a la esencia del Logos, no puede en rigor desaparecer del mundo por la sencilla razón de que nunca se ha mostrado en él[102]. Porque la imposibilidad para Dios de manifestarse en el mundo arraiga en él, en la esencia original de su Deidad, la preservación de ésta, la preservación de su propia esencia es lo que persigue Cristo en la invitación dirigida a los discípulos de no apegarse «con dilección» a su propia persona, *más exactamente, como dice Eckhart, a «su forma humana»*[103], *es decir, a su apariencia objetiva* –en la prohibición que se les hace de confundir esta apariencia con su ser propio.

La incompatibilidad eidética de éste y aquélla no determina solamente la actitud inmediata de Jesús: *funda en Eckhart la crítica que dirige al concepto de Dios*. Porque la esencia original del Logos no es la fenomenalidad del conocimiento, en efecto, todo lo que se fenomenaliza en ésta, Dios mismo en cuanto que es conocido, muestra no tener relación con aquélla, no tener relación con la Deidad. Por eso «el designio

100. *T*, 214.

101. «Por poco que percibamos de la Deidad, dice Eckhart, la multiplicidad está ya ahí» (*K*, 249).

102. Es imposible pasar por alto el matiz por lo menos casi docetista de esta tesis, que luego se volverá capital y constante. Aquí simplemente empieza a enunciarse (N. del T.).

103. *T*, 240.

muy definido de Dios, es que el alma pierda a Dios», porque «mientras el alma tiene todavía un Dios, conoce a un Dios, tiene la noción de un Dios, se halla todavía alejada de Dios»[104]. Aquí surge en su transparencia la afirmación singular según la cual «debemos liberarnos de Dios mismo»[105]. Si nada basta a la Razón, «ni siquiera Dios en persona»[106], si éste «no puede bastarme con todo lo que él es como Dios»[107], es que el modo según el cual se fenomenaliza en el conocimiento y que determina su concepto deja escapar la esencia original de la Deidad, *que constituye idénticamente, sin embargo, la esencia misma del alma*. Por eso ésta no puede apaciguarse en Dios, no se encuentra en él; «por eso yo ruego a Dios que me libre de Dios; pues mi ser esencial está por encima de Dios»[108]. Que estas prescripciones y la ética que componen sea evidente que arraigan en las estructuras eidéticas de la fenomenalidad pura; que, pensado a la luz de éstas, el imperativo que empiezan formulando no exprese sino el rechazo del Dios trascendente que no es la esencia, son cosas que Eckhart afirma con sencillez: «No debemos en modo alguno captar a Dios fuera de nosotros mismos ni suponerlo fuera de nosotros; debemos, por el contrario, considerarlo como nuestro bien propio, como una realidad que nos pertenece». Por eso también, «no debemos... obrar... por Dios... ni por ningún bien exterior a nosotros, sino únicamente por amor de lo que es nuestra esencia propia y nuestra propia vida y que reside en nosotros»[109]. Que la esencia no reside fuera de nosotros sino en nuestra propia vida, porque *es la esencia misma de esta vida que es la nuestra*[110], todo esto que Niels[111] debía presentir más tarde a su manera, queda dicho y fundamentado aquí. *El contenido filosófico del ateísmo está presente en Eckhart, está comprendido por él en su verdad, a partir de la heterogeneidad estructural de las dimensiones fenomenológicas fundamentales elaboradas en la problemática del Logos y como expresión de esta heterogeneidad*[112].

Ésta, la imposibilidad de orden eidético que ella opone a la pretensión de captar la esencia original de la Deidad en la dimensión de la exterioridad –de conocerla–, encuentra su formulación más rigurosa y más explícita en la teoría del arquetipo eterno, que designa precisamen-

104. *T*, 248.
105. *T*, 254.
106. *T*, 224.
107. *T*, 259.
108. *T*, 258.
109. *T*, 150.
110. «¿Qué es la vida? La esencia de Dios es mi vida», *T*, 148.
111. El personaje del relato de Jacobsen que se mencionó arriba (N. del T.).
112. Vuelve aquí, una vez más, el alto aprecio que hace Henry del ateísmo como crítica de la radical insuficiencia del teísmo «monista» (N. del T.).

te la primera manifestación de Dios en el medio de la alteridad e implica como tal la afección del espíritu por este último como por una realidad trascendente. Precisamente por esta razón, *se instituye una oposición radical entre la esencia y su arquetipo: lejos de poder consistir en éste, la revelación de la esencia presupone, por el contrario, su supresión y su aniquilación*. Por eso, como dice Eckhart en una proposición esencial tomada de san Dionisio[113]: «*el placer más grande del espíritu reside en la nada* (*néant*) *de su arquetipo*»[114]. En la nada de su arquetipo, cuando cesa toda trascendencia, la esencia reencuentra su unidad, se realiza. El placer más grande del espíritu es su posibilidad. Porque la realización del espíritu reside en la unidad, nada trascendente subsiste entonces: la esencia misma ya no es, en razón de esta posibilidad de su realización, nada trascendente. «Dios es alguien cuya nada (*néant*) llena el mundo entero y cuyo algo no está en ninguna parte»[115]. Porque la esencia misma ya no es, en su cumplimiento, nada trascendente, «es ahí», en este cumplimiento de su esencia, «donde Dios desaparece»[116]. La desaparición de Dios es, en la nada (*néant*) de todo conocimiento, la de su arquetipo. «Puesto que Dios ya no existe para el espíritu, este arquetipo eterno tampoco está ya presente al espíritu»[117].

A la luz de estas proposiciones fundamentales es como deben entenderse las prescripciones morales o las constataciones de orden psicológico que confieren a la doctrina su aspecto práctico. Si «no se trata de pensar a Dios de manera constante y regular», no es porque «para nuestra naturaleza sea un propósito imposible o muy difícil», sino porque, como Dios no es en su realidad nada trascendente, ésta no puede en ningún caso ser alcanzada por el pensamiento. «Lo que hay que tener, dice Eckhart, es *un Dios en sustancia* que esté por encima del pensamiento». La heterogeneidad eidética irreducible que se reconoce entre la realidad de Dios y la manifestación trascendente de su concepto se expresa en el carácter de dependencia que afecta a ésta en cuanto que su efectividad sigue estando cada vez subordinada a un acto específico del espíritu. «Cuando el pensamiento desaparece, dice Eckhart, Dios desaparece igualmente»[118]. A la contingencia de su manifestación en el medio del pensamiento, contingencia prescrita por la estructura de este medio y ligada a las libres determinaciones del espíritu, se opone

113. Naturalmente, el autor al que ahora llamamos Pseudodionisio Areopagita, pero cuya autoridad fue durante siglos casi igual a la de san Pablo (N. del T.).

114. *T*, 249; el subrayado es nuestro.

115. *Ibid.*, proposición tomada por Eckhart de Proclo.

116. *T*, 246.

117. *T*, 249, proposición tomada por Eckhart de san Dionisio.

118. *T*, 33.

irreduciblemente, en su independencia radical respecto de tales determinaciones, el ser original de Dios, el cumplimiento incansable de su esencia en la obra primera del Logos, y la permanencia de ésta[119]. Esta permanencia de la esencia original de Dios, su indiferencia ontológica respecto del proceso del conocimiento, sus progresos y sus niveles, es lo que expresan de hecho los temas existenciales y religiosos que dominan la predicación de Eckhart: la imputación a la existencia libre, y sólo a su libertad, del alejamiento en que se mantiene respecto a Dios; *y, en cambio, su unidad indisoluble con él en el plano de la realidad.* «El hombre puede apartarse de Dios, dice Eckhart; por más lejos que el hombre se vaya, Dios sigue allí y lo espera»[120]. Y también: «Esté el hombre cerca o lejos, Dios no se aleja jamás. Permanece siempre vecino; y, si no puede morar en nosotros», es decir, en nuestro pensamiento, «nunca se va más lejos que al otro lado de la puerta».

De este modo se explica, por último, la crítica que Eckhart dirige contra la creencia y la fe *consideradas como modos del conocimiento: como la representación, en el medio de éste y por la mediación de la distancia que lo constituye, de un Dios lejano.* «Pues es un grave inconveniente para el hombre creer a Dios lejos de él»[121]. Porque Dios no se aleja nunca, porque «no se separa nunca del hombre»[122] y constituye, por el contrario, en él su realidad esencial y persistente[123], la posibilidad de una relación extrínseca respecto de ésta se encuentra, como tal, privada de sentido. Por eso también se dice del alma, que designa precisamente en el hombre esta realidad esencial idéntica a la vida misma de lo absoluto, que «ya no está reducida a la *apariencia,* a la *conjetura*, a la *fe*...», que «todo lo que hasta ahora ha *creído* y *conocido* con ayuda de meras palabras y de meras demostraciones, todo lo que se le ha *representado* bajo forma de símbolo... ya no tiene necesidad de pedírselo a nadie», porque, añade Eckhart, «ha llegado a la Verdad»[124].

La determinación de la realidad del alma, en su identidad con la de lo absoluto, como «verdad», pertenece a la labor realizada por la problemática, da su significación ontológica a la crítica del conocimiento. Que el ser que se opone a ésta no sea, en esta oposición, nada oscuro ni recóndito, que no sea el elemento tenebroso donde se pierde el racionalismo, sino, precisamente, Razón y Revelación y, más aún, la realización

119. «Ese Dios, dice Eckhart hablando del Dios real –que no es aquel en quien el hombre puede o no pensar–, no pasa» (*T*, 33).
120. *T*, 186.
121. *T*, 47.
122. *T*, 186.
123. «Lo que me es innato, permanece» (*ibid.*).
124. *T*, 242; el subrayado es nuestro.

original de ésta, constitutiva como tal de la realidad, es, como sabemos, el contenido esencial del pensamiento de Eckhart, su afirmación explícita tanto como su presupuesto constante. El carácter más notable de tal pensamiento se expresa, pues, en *la idea de una manifestación cuya esencia ya no está constituida por la exterioridad del ser respecto de sí, sino, por el contrario, por éste, de manera que, quizá por primera vez en la historia de la filosofía occidental, y como ya no ocurrirá por mucho tiempo, el concepto de ser se encuentra salvaguardado.* Por esta razón, en efecto, porque ya no consiste en la exterioridad del ser respecto de sí, *la manifestación de éste ya no es una imagen, una mera representación del ser, diferente de su realidad; sino que, por el contrario, reside en él, es el ser mismo el que se fenomenaliza en ella, ella es verdaderamente la manifestación del ser.* Porque la manifestación del ser no es diferente de éste, porque la fenomenalidad de esta manifestación es la propia realidad del ser mismo, está presente, como idéntica a él, allí donde tal manifestación se produce. Esto es lo que significa, para la manifestación del ser, residir en él: ser el ser mismo, su realidad[125].

En la sustancialidad de esta manifestación constituida por el ser mismo y su realidad no consiste solo, como radicalmente ajena a la irrealidad del medio del conocimiento y a su idealidad, la esencia de la vida: la identidad en ésta del ser y la fenomenalidad tiene además una consecuencia decisiva, percibida por la problemática y plenamente transparente aquí. *Porque la manifestación del ser es idéntica a su realidad y no puede producirse más que en ella, la relación del alma con Dios, que encuentra su posibilidad en tal manifestación y se confunde con ella, no puede tampoco cumplirse más que en la realidad del ser y como idéntica a ésta. La identidad ontológica del alma y Dios expresa en el plano metafísico y significa idénticamente la identidad en el ser de su realidad y su fenomenalidad*[126]. Que la manifestación del ser absoluto o Dios, su manifestación al alma, por consiguiente, sólo pueda producirse en la realidad misma de Dios, en la realidad del ser absoluto mismo, es lo que forma el contenido de esta proposición esencial tomada de la Escritura y comprendida aquí en su significación rigurosa: «Señor, en tu luz conoceremos la luz»[127]. De una manera igual de explícita Eckhart dice: «Nunca podré ver a Dios, si no es allí donde Dios se ve a sí mismo»[128]. «Para que mi alma pueda conocer a Dios, ella tiene que

125. Se notará que la alabanza sin reservas de Eckhart está fundada en la comprensión ontológica y estrictamente literal de un puñado de sus más osados textos (N. del T.).

126. Aunque son frecuentes las expresiones «panteístas» en Henry, ésta es realmente extrema (N. del T.).

127. *T*, 121. Salmo 36, 10; el subrayado es nuestro.

128. *T*, 223.

ser celestial». Que la fenomenalidad de esta manifestación en la que el alma debe entrar y mantenerse –en la que, conforme a su esencia, se mantiene– para llegar a Dios, esté constituida no por una imagen o una representación de éste, por algún contenido inteligible en la nada (*néant*), sino por la realidad misma de Dios y por lo que constituye en él su ser más sustancial y más verdadero, su ser en sí y, como dice Eckhart, su Bondad, también lo afirma y repite: «Para... conocer el ser verdadero, hay que conocerlo *allí donde está el Ser en sí*, es decir, en Dios»; «para... conocer el Bien, hay que conocerlo *allí donde este Bien es bueno en sí*»[129]; «todo lo que le pertenece, el hombre bueno lo recibe de la Bondad y *en la Bondad*». «Allí es, añade Eckhart, donde vive y mora, y allí es donde se conoce a sí mismo»[130]. Porque la realidad del ser en la que se mantiene es idénticamente su fenomenalidad, el alma, precisamente en cuanto que se mantiene en esta realidad y se encuentra constituida por ella, se conoce a sí misma en ella, se manifiesta a sí misma en esta manifestación original de sí que es la esencia de la vida. En la esencia, dice Eckhart, «me conocía a mí mismo»[131]. Porque la realidad en la que ella se conoce es la realidad del ser absoluto mismo, es de hecho este último, es la realidad del ser absoluto la que conoce cuando se conoce a sí misma. Por eso, en esta realidad que constituye idénticamente su propia realidad y la del ser absoluto, el alma llega hasta éste, hasta Dios. Hablando de esta realidad que constituye en el alma su esencia y hace su «nobleza», Eckhart dice que «por ella el hombre llega maravillosamente a Dios»[132]. La identidad en el ser de la fenomenalidad y la realidad; la pertenencia a ésta de su manifestación, del alma misma como constituida por esta manifestación del ser en su realidad; la determinación, en fin, de esta manifestación del ser como precisamente la de su realidad, todo ello está contenido en esta afirmación excesivamente densa: «en Dios... el alma conoce según el ser».

La significación ontológica de la crítica del conocimiento vuelve ambiguo el concepto de éste. Tal concepto ya no designa sólo, en efecto, el medio de la exterioridad ni el conjunto de los actos de captación que se realizan en él. Precisamente porque la realidad del ser considerado en sí mismo, como ser en sí, es su fenomenalidad, él constituye, en cuanto tal, algo así como un «conocimiento». El concepto de éste, por consiguiente, se aplica a él y lo determina, como vemos en las proposiciones antes citadas. De este modo podemos encontrar, dentro de la problemática instituida por Eckhart, dos series de afirmaciones rigurosamente opuestas

129. *T*, 198-199; el subrayado es nuestro.
130. *T*, 70; el subrayado es nuestro.
131. *T*, 258.
132. *T*, 117.

y de apariencia contradictoria. Esta contradicción toma la forma de la antinomia cuando se dice que, en cuanto que el alma se conoce a sí misma, no conoce a Dios[133]; que en Dios es donde se conoce a sí misma y que, así, pues, el conocimiento de Dios es idénticamente para ella el conocimiento de sí[134]; que, desde el momento en que el alma tiene conciencia de Dios y de ella misma, se aparta de él y lo pierde[135]; que mi ojo y el ojo de Dios son un único y mismo ojo[136]; que la visión de Dios y mi visión son totalmente desemejantes[137]; que la dicha del hombre no descansa en la presencia de Dios en él, sino en el conocimiento que tiene de él[138]; que el conocimiento no es el fundamento de su dicha y no tiene nada que ver con ella[139], etc. Que todas estas contradicciones, sin embargo, y la antinomia que componen juntas sean sólo aparentes, lo presiente la problemática, que encuentra en ellas más bien una mera confirmación de sus evidencias fundamentales y de su actualidad. Con la significación ontológica que reviste en la crítica dirigida contra él, el concepto de conocimiento no se hunde en la ambigüedad, sino que, más bien, ésta se disipa por fin. El conocimiento que se desarrolla en el medio de la exterioridad y cuya fenomenalidad está constituida por este último es lo que Eckhart rechaza como incapaz de alcanzar la esencia ni revelarla, como incapaz de «conocerla». Él es lo que define esa «visión del hombre» totalmente desemejante de la «visión de Dios», de *su realidad*. Cuando se conoce en ella, en la exterioridad, es cuando el alma no conoce a Dios, sino solamente a un sí misma trascendente que le oculta el ser absoluto igual que se lo oculta el concepto mismo de Dios. Por último, porque no extrae su origen de este concepto y reside, por el contrario, en la realidad misma de Dios, es por lo que la dicha no encuentra tampoco su fundamento en tal conocimiento.

El rechazo de este último, tal como se realiza concretamente en las determinaciones religiosas de la existencia –de hecho, en su esencia–, recibe ahora el sentido que le ha reconocido la problemática: el de liberar el ser y su realidad. En ésta, en la fenomenalidad que la constituye, el alma se manifiesta a sí misma, se «conoce» a sí misma y conoce a Dios, como idéntica a esta realidad y a su fenomenalidad original. «Mientras ella se ve y se conoce a sí misma, no ve ni conoce a Dios. Pero si se pierde por amor de Dios y renuncia a todas las cosas,... entonces se conoce

133. *T*, 199.
134. Cf. *supra*, § 40.
135. *T*, 110-111.
136. *T*, 179.
137. *T*, 111.
138. *T*, 197.
139. *T*, 111.

a sí misma... de la manera más perfecta en Dios»[140]. Así se comprende, a la luz de la renuncia y de su significación ontológica como renuncia a las determinaciones del ser que se proponen en el conocimiento, la prescripción aparentemente moral que Eckhart hace al hombre y que es en realidad la de la esencia: «que no sepa ya nada de sí mismo ni del *mundo* entero y conozca sólo a Dios». Lo que ocurre con este conocimiento de Dios dado al «hombre bueno despojado... de sí mismo» y del mundo, a este hombre bienaventurado que ya no se conoce a sí mismo[141], lo vemos en el hecho de que encuentra precisamente su esencia en la pobreza, es decir, en el rechazo de la alteridad que constituye tradicionalmente el medio del conocimiento. Así se vuelve plenamente transparente este texto del que habíamos comentado sólo la última proposición: «Para llegar a esta pobreza el hombre debe vivir de manera que no sepa ni siquiera que vive ni para sí mismo, ni para la verdad, ni para Dios, de la forma que sea. Más aún, *debe estar hasta tal punto vacío de todo saber que no sepa ni conozca ni sienta que Dios vive en él: tiene que estar vacío de todo conocimiento que pueda aún manifestarse en él.* Pues cuando el hombre se hallaba todavía en la eterna manera de Dios, nada más vivía en él; lo que vivía, era él mismo»[142]. En tal pobreza residen a la vez, como idénticos en su esencia, el conocimiento y el desconocimiento de Dios. Cuando el alma renuncia a todo conocimiento y, antes que nada, al proyecto de éste; cuando renuncia a ella misma, a su ser propio tal como se le aparece en este conocimiento, e, igualmente, abandona hasta la idea de Dios, entonces la realidad de este último, su propia realidad como realidad absoluta, se descubren a ella y se le dan. «Cuando el alma se pierde así completamente..., encuentra que ella es eso mismo que buscaba sin alcanzarlo... sólo así, sin buscarlo, encuentra el Reino de Dios»[143].

La revelación al alma de su propia realidad como realidad absoluta es el fundamento y la esencia de su Dicha. Porque ésta reside en tal revelación, en la revelación al alma de la realidad, no tiene nada en común con el saber ni con lo que se manifiesta en él, «no descansa en el conocimiento ni en el amor», sino precisamente en esta realidad secreta del alma que es su esencia. «Quien descubre este Fondo secreto ha comprendido en qué descansa la dicha». Que éste, este fondo secreto sobre el que descansa la dicha, no tenga nada en común con el saber, con el «conocimiento», lo afirma explícitamente Eckhart: «Este algo no conoce... ni tampoco puede, por poco que sea, conocer que es Dios quien actúa en él» –pero, porque su estructura es la de la realidad y su revelación, constituye preci-

140. *T*, 199.
141. *T*, 77; el subrayado es nuestro.
142. *T*, 256; el subrayado es nuestro. Cf. *supra*, § 39.
143. *T*, 251.

samente el fundamento de la revelación y su esencia: «él mismo es quien goza de sí mismo a la manera de Dios»[144]. Por eso, porque la realidad sobre la que se basa la dicha es su propia revelación y constituye en ella misma algo así como un conocimiento, es verdad decir que «lo que importa a nuestra dicha es que sepamos y conozcamos el bien supremo»; que «si el hombre es más feliz que un pedazo de madera, es porque conoce a Dios y sabe qué cerca está Dios de él»[145]; y, al mismo tiempo, porque la estructura de esta revelación es radicalmente ajena a la del saber, «en el fondo mismo de Dios... allí de donde el alma saca todo lo que ella es, no sabe nada del saber ni del amor, ni... de nada de nada»[146].

Que la estructura de la revelación constitutiva de la realidad absoluta sea radicalmente ajena a la del saber, lo vemos en el hecho de que, tras definir este estado de ignorancia en que se mantiene el alma en el fondo de Dios como su *apaciguamiento en el ser y el conocimiento de éste*[147], *Eckhart describe el surgimiento del saber, que es la conciencia de la exterioridad, como la destrucción de este estado*, como la pérdida por el alma de su esencia absoluta o divina[148] y su caída en el mundo de la creación, siendo estos dos términos, como sabemos, sinónimos. «Pero en cuanto se hace conciente de la visión de Dios, de su amor y de su saber, recae de inmediato y es rechazada al grado más alto de la jerarquía natural». Esta oposición estructural de la realidad y el saber, oposición tal que todo lo que se mueve en éste se aparta de aquélla y la pierde, la expresa Eckhart con ayuda de una imagen: «Quien se sabe blanco añade ya una superestructura..., algo, a la esencia de su blancura». Que tal adición es en realidad una sustracción, que la exterioridad del concepto suprime la realidad, es lo que se afirma inmediatamente: «saberse blanco es muy inferior y *mucho más extrínseco* que ser blanco». Porque tal saber es «muy inferior», no da con la esencia de la realidad, que es idénticamente la de la vida, se dice también del hombre noble que «toma y extrae todo su ser y toda su vida, toda su dicha, únicamente... de Dios solo, pero no del conocimiento, la contemplación y el amor de Dios»[149].

Puesto que se opone radicalmente al saber, la realidad toma forma y se constituye en ausencia de éste. «Dios está en este lugar y yo no lo sabía»[150]. Porque la realidad toma forma y se constituye en ausencia

144. *T*, 256-257.
145. *T*, 197.
146. *T*, 110.
147. «Ella se apacigua enteramente en el ser de Dios; todo lo que sabe, es que está allí, y no conoce sino a Dios» (*T*, 110).
148. Tal «pérdida» no se cumple, por supuesto, más que en la mención o el apuntar de la conciencia y como lo que se deriva justamente del movimiento de este apuntar.
149. *T*, 110-111; el subrayado es nuestro.
150. *T*, 198, cita del relato de Jacob [Génesis 28, 16 (N. del T.)].

del saber, en esta ausencia también toma forma y se instituye la unión con ella, con el ser absoluto. A la pregunta sobre la posibilidad de esta unión, «mucho más íntima de lo que lo es la unión de una gota de agua con el vino después de que se ha vertido una gota de agua en un tonel de vino»: «¿cómo es posible esto puesto que yo no tengo conciencia de ello?»[151], ya se ha respondido. La ausencia de saber no es solamente contemporánea de la unión: es su condición. La unión con la realidad no es, sin embargo, nada más que su revelación. La posibilidad de ésta reside en el no-saber. «*Sólo podemos ver a Dios por la ceguera, conocerlo por el no-conocimiento, comprenderlo por la sinrazón*»[152].

Que la revelación de la esencia absoluta resida en el no-saber y esté constituida por él, no determina sólo la obra de ésta como el ocultamiento original que vuelve caduca la empresa del conocimiento. Porque esta obra es la de la revelación, su determinación en el no-saber dice qué es la fenomenalidad efectiva de la esencia en cuanto que no se manifiesta en el mundo y no puede ser conocida, en cuanto que no tiene rostro.

§ 50. *El no-rostro de la esencia*

En cuanto que no se manifiesta en el mundo –en el puro medio de visibilidad donde todas las cosas se hacen visibles en ellas mismas–, en cuanto que no es ni esta ni aquella cosa, la esencia es invisible. Privada de la luz que surge en la apertura del horizonte por la trascendencia, profundamente ajena a esta luz que es la del mundo y define desde Parménides el día de la presencia y su efectividad, ella se mantiene por el contrario en la noche y se deja sobrecoger por ella. Cómo se halla la esencia sometida a este imperio de la noche, con qué fuerza se mantiene en él y se entrega a él, lo dice lo que ella es. Ningún horizonte de luz, ni siquiera la posibilidad o el esbozo de éste, amanece en lo que está adherido y cohesionado consigo mismo en la unidad absoluta de su inmanencia radical. De este modo se realiza en la esencia, sobre el trasfondo de su estructura misma y como constituida por ésta, la obra de la Noche[153]. Porque tal obra se basa en la estructura de la esencia y se encuentra constituida por ella, lo que lleva a cabo no es accidental ni provisional, sino que está ligado a la esencia como idéntico a ella y como su realidad. La noche es la realidad de la esencia y como tal, como su realidad misma y como su esencia, la

151. *T*, 52. «¿Por qué no tienes conciencia de ello?», pregunta también Eckhart en otro pasaje (*T*, 135): «porque tú mismo allí no estás verdaderamente en ti».

152. *T*, 241; el subrayado es nuestro.

153. No deja de ser paradójico que se mencione a Parménides en una oposición con la Noche que es precisamente ajena al poema de este pensador arcaico (y a las teogonías órficas en las que probablemente se inspiraba a este propósito) (N. del T.).

sobrecoge. En la realidad de la esencia reside la esencia del fundamento. Que éste no se deje captar y eluda todo conocimiento, que se envuelva en la noche y permanezca en ella, que sea el Abismo, se deriva de su esencia[154]. El poder de la noche es el poder de la esencia, y lo invisible es lo que realiza y lleva a cabo en razón de lo que ella es.

Lo que la esencia realiza, lo que lleva a cabo en razón de lo que ella es, es la revelación, la revelación original de sí, en que reside su realidad. Lo que es en su realidad la esencia en cuanto que lleva a cabo la obra de la revelación, *en cuanto que se revela ella misma originalmente*, lo experimenta la problemática, pues, en su evidencia imperativa: *la revelación original de la esencia a ella misma, constitutiva de su realidad, es lo invisible*. Porque constituye la revelación original de la esencia a ella misma y de su realidad, *lo invisible no es el concepto antitético de la fenomenalidad: es la determinación primera y fundamental de ésta.* Esta proposición ha de entenderse aún más a fondo. No significa en absoluto la inclusión en la esencia de la fenomenalidad de un elemento ajeno a su efectividad fenomenológica, fundamento oscuro de ésta y que, en sí mismo, no se manifieste. *Lo invisible es co-extensivo a la esencia original de la fenomenalidad, co-extensivo a su efectividad.* Co-extensivo a la esencia original de la fenomenalidad, co-extensivo a su efectividad, *lo invisible se fenomenaliza en sí mismo en cuanto tal, es por completo fenómeno, revelación y, más aún, la esencia de ésta. La noche impregna la esencia de la revelación como lo que se revela en ella y como lo que ella es. La noche es la revelación de la esencia de la revelación, constituye la efectividad de su contenido fenomenológico específico y lo define.*

Así es como se encuentra determinado, en la positividad de su significación fenomenológica propia, el concepto de lo «invisible». Conforme a ésta, lo invisible no es nada «oscuro», en el sentido de lo que permanece en sí mismo ajeno al elemento de la revelación; la inmanencia cuya realidad caracteriza no es «tenebrosa» en el sentido de los alquimistas. Se ilumina así con una luz singular el presentimiento que tuvo desde el principio la problemática: la idea de que el hecho de no aparecer permanece totalmente indeterminado, y su concepto privado de sentido, mientras el aparecer mismo no ha sido reconocido en sus determinaciones estructurales fundamentales dentro del trabajo exhaustivo de su elucidación rigurosa; la idea de que lo que no aparece no es quizá tal más que ante la mirada de una concepción unilateral y abstracta de la esencia[155].

154. La expresión *Abismo* se adecua muy bien a la vena gnóstica, docética, que inspira estas páginas, como inspiró otras semejantes de los idealistas. (Henry se aplicó posteriormente a sí mismo en alguna ocasión el adjetivo *gnóstico*) (N. del T.).

155. Cf. *supra*, § 8.

Con el cumplimiento de esta tarea de elucidación se derrumba, por el contrario, la definición inmediata de lo invisible como mera privación de fenomenalidad. La pretensión de buscar el origen de todo conocimiento en lo visible y en sus poderes, pretensión explícitamente formulada por Kant[156] y que domina de hecho el conjunto del desarrollo de la filosofía occidental, pierde sus derechos y se encuentra invertida *si la negación incluida en el concepto de lo invisible no es la de la fenomenalidad, sino que determina el modo según el cual ésta se fenomenaliza originariamente y nos ayuda a concebirlo.*

La determinación mediante el concepto de lo invisible del modo según el cual se fenomenaliza originariamente la fenomenalidad, la determinación original de ésta, debe ahora ser pensada. *Lo invisible no es solamente revelación en sí mismo por completo: define precisamente la naturaleza de esta revelación.* Si la elaboración ontológica de la esencia de la manifestación se concentra en la cuestión de saber cómo se lleva a cabo precisamente su manifestación, si se concentra en este «cómo» en cuanto tal, la determinación estructural de este último encuentra aquí su significación fenomenológica, positiva y concreta. *Lo invisible constituye, en la positividad de su efectividad fenomenológica específica, el «cómo» de la revelación de la esencia de la revelación y lo determina fenomenológicamente.* Conforme a la determinación fenomenológica de su cómo, de ese cómo que la constituye, *en lo invisible y como este invisible mismo es como se revela la esencia de la revelación.* Al revelarse en lo invisible y como esto invisible mismo, por consiguiente bajo la forma de éste, *la esencia permanece oculta en su revelación misma.* El estado oculto de la esencia es su determinación esencial, es el estado de la esencia como fenomenológicamente efectiva, es su vestimenta original; no lo que la tapa o esconde, sino lo que la revela, ya que, como dice Kierkegaard de los lirios del campo, «no hay diferencia entre su vestido y su ser». El estado oculto de la esencia es su ornato, su manera de darse, su fenomenalidad en fin: «*el día que conviene a su naturaleza propia*»[157]. «Nada está tan bien escondido, dice también Eckhart, que no pueda ser descubierto»[158], pero de manera, sin embargo, que este descubrimiento, *el descubrimiento de la esencia absoluta, consiste en este su estado oculto y se encuentra constituido por él.* Por eso, porque el ser-oculto de la esencia, no su percepción en la luz, constituye como tal, en su noche,

156. «No tenemos más fuente de conocimiento, aparte de estas dos (la sensibilidad y el entendimiento)», *Crítica de la Razón pura*, PUF, Paris 1950, 252.

157. *T*, 167: «Allí donde el alma permanece en el día que conviene a su propia naturaleza, conoce todas las cosas más allá del tiempo y el espacio, y nada le es cercano o lejano»; el subrayado es nuestro.

158. *T*, 174.

en esta noche esencial de la esencia, su revelación y la efectividad de su fenomenalidad, su «verdad», «*la verdadera luz brilla en las tinieblas aunque no la percibamos*»[159].

Así se aclara en la luz de la noche y como expresando en sí la determinación por ésta de la esencia original de la fenomenalidad y de su efectividad, la paradoja con la que se mide, en definitiva, toda investigación fenomenológica fundamental sobre la esencia: cómo ésta, cómo lo absoluto de la manifestación puede ser lo que menos se manifiesta; cómo la realidad efectiva de la revelación permanece en sí misma oculta, de modo que nosotros los hombres, y también los filósofos, no dejamos de desconocerla e ignorarla. Porque sobre el trasfondo de la determinación por lo invisible de la fenomenalidad efectiva de la esencia original de la fenomenalidad, tal cuestión no expresa más que el resultado de un análisis eidético y la promoción de su contenido a la verdad de la evidencia, su formulación histórica puede mantenerse fuera de la confusión en la que se lleva a cabo y la problemática puede hacerse eco de lo que, en ausencia de todo contexto ontológico capaz de conferirle marco y sentido, sólo puede constituir una pregunta retórica: «El misterio de los datos primordiales, dice Renouvier en su *Traité de Psychologie rationnelle*[160], es el inevitable extremo de la especulación... Pero el ser, es decir, el fenómeno, ¿será verdaderamente un misterio? ¿Hay que tratar de misterioso a aquello que es la luz misma, luz de todo y luz de sí?».

La determinación por el concepto de lo invisible de la fenomenalidad de la esencia no define solamente la obra de ésta en su realización efectiva: la hace posible. Pues si la esencia actúa en la vida natural, si está presente y activa, fenomenológicamente efectiva, antes de que una representación la represente en su inversión, como la condición precisamente de ésta y en general de la representación, es que esa efectividad fenomenológica encuentra la realidad de su posibilidad última en lo que se fenomenaliza antes de toda representación y en ausencia de ésta. *Lo invisible no sólo hace posible la inmanencia de la esencia: determina la esencia de la inmanencia y la constituye.* Al determinar la esencia de la inmanencia y constituirla, al hacer posible la inmanencia de la esencia, lo invisible vuelve a la esencia activa y le permite actuar allí donde actúa. En esto reside su poder, el poder de la noche. Es así como cumple la noche la obra de la revelación, en cuanto que es en sí misma revelación, en cuanto que determina la esencia de ésta, en cuanto que, determinándola como la esencia de la noche y como lo invisible, la hace efectiva en la inmanencia en que actúa.

159. *T*, 108. Es la versión que da Eckhart del versículo del evangelio de san Juan.
160. Renouvier, *Traité de Psychologie rationnelle* II, 107.

La obra de la noche, cómo cumple la revelación en su posibilidad y en su efectividad, la determinación de ésta como invisible, como la invisible y original luz de la Noche, corresponde nombrarlas al decir auténtico de la poesía[161]. Porque tal nominación es su revelación, porque ésta revela la esencia de la revelación y se basa en ella, la celebra y, confundida con su objeto, reviste en él la forma del himno. Celebremos la Noche, dice Novalis, «la santa, la misteriosa Noche»[162]. Pues la noche no se opone simplemente a la luz del día, no es sólo su privación. Por oposición a la luz, sin duda –a esta luz que él comprende ontológicamente como la fenomenalidad del mundo puro y cuya obra y esplendor conoce mejor que nadie: «la luz... con sus colores, sus rayos y sus ondas, su dulce omnipresencia... que despierta a todos los seres... Ella, que el mundo gigante de los astros infatigables, nadando y danzando en su oleaje azulado, respira, y la piedra brillante y la planta pensativa... y el ardiente animal salvaje... y más que todos ellos el Extranjero magnífico de ojos profundos... Ella, que llama a las fuerzas, una tras otra, a metamorfosis sin nombre, anudando y desanudando alianzas infinitas, envolviendo en su celeste imagen a todas las criaturas terrestres»; ella, cuya sola presencia «nos revela en su milagroso esplendor el reino de este mundo»–, piensa Novalis ante todo la esencia de la Noche: «lejos de ella, me vuelvo hacia la inefable... Noche. El mundo está lejos –hundido en el abismo». Pero esta ausencia del mundo y de su luz no es nada (*rien*), *no es la ausencia de la fenomenalidad*. El bálsamo precioso que mana gota a gota del ramo de amapolas que la Noche tiene en la mano[163] no actúa sólo como el olvido en el que queda todo abolido, no es el sueño de la nada (*néant*) y la inconciencia. En él fulgura la verdad: «Noche verdadera, dice Novalis[164], gracioso sol de la Noche»[165]. Sol tan resplandeciente[166], verdad tan fulgurante que «la luz parece pobre... ahora» y que su esencia abandonada busca en vano otros soles para seducirnos. «Porque la Noche aparta de ti a tus fieles, has sembrado en el espacio infinito esos globos luminosos, destinados a proclamar tu poder –a anunciar tu vuelta– mientras tú estás lejos». Pero «más divinos que las estrellas titilantes nos parecen *los ojos infinitos que la Noche ha abierto en nosotros*»[167].

161. Probablemente, y más en general, de la literatura, si se tiene en cuenta los textos narrativos que en diversas ocasiones publicó Michel Henry, algunos de ellos con éxito notable (N. del T.).

162. *Hymnes à la Nuit*, versión fr. G. Bianquis, Aubier, Paris 1943, 79.

163. *Ibid.*, 77-79.

164. *Ibid.*, 83.

165. *Ibid.*, 81.

166. «El sol brilla sin cesar», decía Eckhart.

167. *Hymnes à la Nuit*, 79-81; el subrayado es nuestro.

Pues la Noche no es sólo la luz de lo invisible ni lo que ella nos hace ver, lo invisible mismo: es el poder que la produce; no sólo la efectividad de la fenomenalidad en su fulguración original, sino su esencia. Por eso Novalis la llama «la Madre»[168] y llama a «aquel de quien ella es la Madre, el amor creador»[169]. El amor creador, lo que da el ser, es la revelación. Porque revela a éste y le da ocasión de producirse, la Noche es la Madre; cumple en ella, complaciente, indulgente[170], la obra más esencial, la obra protectora de lo sagrado en que lo sagrado mismo se revela, en que se revela la revelación. Así lo quiere, en su denso rigor, la palabra del Himno: «La Noche fue desde entonces el seno fecundo del que nacen las revelaciones»[171]. Que esta fuente de la revelación, el poder que la produce, no se mantenga fuera de ella ni de su efectividad, sino que constituya ésta y así la revele, se debe justamente a que es en ella misma, en la Noche, donde realiza su obra. «Fuente cristalina», dice Novalis[172].

Porque es el poder de la revelación, porque ésta la traspasa y sobrecoge, la Noche se deja comprender, en fin, como lo que es. No la innombrable morada deshabitada cuyos símbolos tranquilizadores cantaban en vano los poetas: «un soñador efebo con la antorcha invertida, Y la vida exhalada en un suspiro de arpa, Y el frescor del río donde muere el recuerdo»[173]. En la fuerza de la revelación, en su irrupción triunfante reside el poder del ser, la esencia de la vida. Así se aclara, a la luz de su poder, lo que ocurre últimamente con la Noche, lo que ella determina en su concepto, lo que «lleva bajo su manto»[174]: *toda vida es por esencia invisible; lo invisible es la esencia de la vida.*

Pero la vida se atestigua ella misma, da testimonio ella misma de lo que es. La auto-atestación de la vida, el testimonio que da de sí misma, es su esencia, su revelación. A ésta, *a la Noche, le corresponde revelar que ella es, en esta revelación, la vida.* La propia Noche es quien habla en el *Himno*, a ella es a quien se dirige Novalis: «Me has revelado la Noche como esencia de la vida»[175].

168. *Hymnes à la Nuit*, 79.

169. *Ibid.*, 91.

170. «¿Tendrías, tú también, alguna indulgencia para con nosotros, oscura Noche?» (*ibid.*, 79).

171. «Der Offenbarungen mächtiger Schoss», *ibid.*, 101. [Literalmente: «El seno poderoso de las revelaciones» (N. del T.)].

172. *Ibid.*, 89.

173. *Ibid.*, 99-101.

174. *Ibid.*, 79.

175. *Ibid.*, 81: «du hast die Nacht mir zum Leben verkündet» [literalmente: «Me has revelado la Noche como la Vida» (N. del T.)]. Esta revelación en la Noche de la Noche como constituyendo la esencia de la vida constituye también, según Novalis, la humanidad del hombre. «Tú me has hecho hombre», añade inmediatamente. De este modo se encuentra establecido, con la definición del hombre a partir de esta revelación de la Noche como constitutiva de la esencia de la vida, un concepto ontológico y pregnante de humanidad.

§ 51. *Visible e invisible*

La determinación ontológica positiva de la Noche como constituyendo, en su ser idéntico al de la vida, la efectividad original de la fenomenalidad pura y su esencia, nos lleva a entender la relación que mantiene con el concepto que en apariencia le sirve de antítesis: el de la luz que constituye nuestro mundo y le asigna sus límites. *Precisamente porque no es el concepto antitético de la fenomenalidad, lo invisible no es tampoco el concepto antitético de lo visible.* ¿Acaso no se opone la noche al día? Comprendida como fenomenológica en ella misma, ¿no permanece, sin embargo, ajena a la luz de éste, esencialmente diferente del día? Diferente, sin duda, pero no opuesta. O, más bien, la naturaleza de esta oposición es lo que debe elucidarse. Pues la oposición presupone en general un vínculo. Que este último se pueda establecer entre «contrarios» y subsista en esta forma extrema de la oposición, muestra justamente *su permanencia esencial en ésta y la determinación por él de toda oposición como tal.* Pero la posibilidad de tal vínculo reside a su vez en la homogeneidad de una esencia y la presupone. Una ballena no se opone a una ecuación. La afinidad de los contrarios, su copertenencia secreta a una esencia común, no funda solamente el vínculo que los une, *lo vuelve efectivo en el paso de un contrario a otro y en la posibilidad de este paso.* Toda posibilidad es por esencia dialéctica. La manera en que cada término vive en él la posibilidad de su paso al contrario, la fuerza que despliega para rechazarlo son lo que hace de él propiamente un opuesto. En toda oposición, si tiene un sentido, si es algo más que la indiferencia de una mera yuxtaposición formal, se instituye un combate, se abre un desafío. *Ocurre así con la oposición de lo visible y lo invisible, tal como domina la inteligencia del ser en el desarrollo del pensamiento filosófico.* El esfuerzo hacia el día, la tensión hacia él de lo que se propone a su luz a partir del fundamento, codeterminan la pertenencia de éste a la esencia de esta luz identificada con la fenomenalidad misma.

La pertenencia del fundamento a la esencia de la fenomenalidad, *la inserción de lo invisible en el proceso dialéctico en que surge el mundo y en su unidad ontológica original, no determina solamente ésta, sino que encuentra su expresión fenomenológica en las modalidades concretas según las cuales se realiza tal proceso.* Lo que no se muestra es el primer momento de lo que se muestra, su determinación original *y al mismo tiempo su modo-límite.* Este último se inscribe en una serie dentro de la cual su carácter privativo lo califica positivamente como el término a partir del que ésta se desarrolla en determinaciones fenomenológicas cada vez más ricas, hacia una claridad cada vez mayor. La fenomenalidad, sobre el trasfondo de su unidad esencial, se diversifica en una pluralidad

de grados, tales que cada uno de ellos le pertenece y revela ser accesible a partir de ella. De este modo piensa Kant poder refutar el argumento de Mendelssohn a favor de la permanencia del alma atribuyendo a ésta, es decir, a la fenomenalidad pura como tal, «una magnitud intensiva» y, por consiguiente, la posibilidad de acrecentarse pero también de disminuir gradualmente hasta reducirse a nada (*rien*). «La conciencia misma, dice Kant, tiene siempre un grado que puede siempre disminuir»[176]. Así Husserl muestra cómo, a partir del presente vivo en que se da primitivamente, toda vivencia que cae, conforme a la legalidad eidética que rige la constitución de la temporalidad inmanente y domina la vida concreta de la conciencia, en la retención, sufre en ésta y en sus fases sucesivas una serie de modificaciones fenomenológicas cuyo desenlace es «el fondo recóndito universal... lo que llamamos lo inconciente, que no es más que una nada (*néant*) fenomenológica pero que, añade Husserl, *es él mismo un modo límite de la conciencia*»[177].

Porque el juego de estas determinaciones fenomenológicas concierne en primer lugar a la propia fenomenalidad pura y le pertenece, porque son sus determinaciones y los modos concretos de su cumplimiento, la esencia de aquélla las contiene todas y las funda por igual a todas. Es una única naturaleza la que se hunde en la oscuridad o, al contrario, se vuelve hacia el despertar; la que realiza, más bien, en ella, en su unidad dialéctica interna, la efectividad de este doble movimiento. Por eso el desarrollo del proceso fenomenológico se lleva a cabo, en esta tensión dialéctica, como un combate, como el intercambio entre ellas de las determinaciones fenomenológicas *puras* y su incesante paso. Como este combate que se ha vuelto conciente de sí y se ha llevado a su término, se ha conducido a su paroxismo, es como se propone la fenomenología misma –si la teleología que la anima y por la que se define es hacer visible lo invisible, pero de modo que lo visible no adviene más que en la vuelta de la potencia contraria de la que surge–. Así está determinado lo invisible en su oposición a lo visible, o sea, de hecho, en su unidad dialéctica con él: no como el concepto de una esencia separada, sino en la fluidez del paso en que no cesa de constituirse como aquello que no deja de hurtársele[178].

176. Kant, *Crítica de la Razón pura*, 296.

177. Husserl, *Formale und traszendentale Logik*, 280; el subrayado es nuestro.

178. De esta manera puramente formal procede Heidegger a la elaboración ontológica de la esencia más original de la verdad: el no-desvelamiento es el mero presupuesto del desvelamiento; *su determinación fenomenológica pensada bajo la categoría de la oscuridad o de la ocultación se deriva de su oposición dialéctica al desvelamiento y reside en ella.* «La obnubilación es, pues, *cuando se la piensa a partir de la verdad como desvelamiento*, el carácter de no ser desvelado y, por tanto, la no-verdad original, propia de la esencia de la verdad» (*L'essence de la vérité*, 92; el subrayado es nuestro). Y también: «La obnubilación niega a la ἀλήθεια el desvelamiento» (*ibid.*, 92), de modo que es *en este rechazo y por él como es comprendida y se revela como lo que ella es*. Justamente porque no es sino el rechazo del des-

¿O es que la determinación ontológica del concepto de lo invisible y su elaboración por la problemática no vuelven absurda en principio la inserción de éste, como elemento opuesto, en la unidad dialéctica del proceso –la idea de su posible paso a lo «visible»? En la positividad de su contenido fenomenológico propio, lo invisible ¿no constituye, más bien, en sí mismo una esencia? ¿No encuentra ésta, en la efectividad de ese contenido y en la especificidad de su estructura fenomenológica, la determinación de la *Selbständigkeit* [autonomía]? Pero, conforme a las leyes que rigen el ámbito de las puras posibilidades aprióricas al que pertenece, ninguna esencia puede, al menos en lo que concierne a sus propiedades esenciales y precisamente a su estructura, «trasformarse». Si es que es posible una trasformación en el seno de la esencia y como el juego de las determinaciones permitidas por ella, la trasformación de la esencia misma no tiene ninguna significación, ni siquiera «dialéctica»; es su supresión pura y simple, tal como nos está permitido hacerla, al menos en el plano de la ficción. De este modo, lo invisible, si no es la nada (*néant*) de lo que no es nada (*rien*) en absoluto y tampoco debe llegar a serlo, si, por el contrario, designa la *efectividad* de una dimensión original de la fenomenalidad y su estructura, su posibilidad interna, no puede «trasformarse», por ejemplo, en su contrario. Lo mismo ocurre con la esencia trascendental del mundo. Por otra parte, estas dos esencias tampoco tienen, conforme a la estructura que exhiben cada vez en la efectividad de su fenomenalidad pura y como constituyendo ésta, semejanza alguna, y no pueden, por consiguiente, entrar en el género común de una esencia más general ni ser subsumidas por él[179].

velamiento, *la obnubilación no puede producirse más que en el seno de éste y precisamente como su rechazo, como su límite, como la ley de su cumplimiento fenomenológico efectivo, como la errancia por la que determina esencialmente el reino de la verdad y con la que al final se identifica.* Así se aclara en su fundamento último el carácter insuperable del dominio que ejerce la errancia sobre la ontología, la obligación impuesta a esta última, en la cuestión única por la que se iguala a la metafísica y a la filosofía misma, de comprenderse y proponerse como «la visión del misterio *a partir de la errancia* (*ibid.*, 92; subrayado nuestro); o sea, además, en lo que hace a la *Entschlossenheit* [literalmente, el «*estado de* resuelto», es decir, la forma auténtica de su verdad] de éste, justamente la necesidad de «cumplirse en el seno de la errancia percibida como tal» (*ibid.*). Por esta razón también, no obstante, porque la oscuridad que la determina y le confiere su positividad ontológica propia se encuentra comprendida en todo caso y de todas estas maneras a partir del reino de la verdad, en su oposición dialéctica con él y, más aún, como la ley misma de su cumplimiento y de su efectividad, la no-verdad no tiene por principio nada que ver con la esencia –pensada en estas investigaciones como la de la revelación originaria y captada en ellas como lo invisible.

179. A menos, por supuesto, que se trate del concepto puramente formal de fenomenalidad o incluso del de esencia, conceptos cuya generalidad concierne sin duda y por igual a lo invisible y lo visible. Tales conceptos, sin embargo, pertenecen a la ontología formal. Tomándolos en consideración, la problemática abandona el plano de la realidad, en el que no ha dejado de moverse y que define, por el contrario, el ámbito de la ontología material o concreta del que lo invisible y lo visible constituyen las esencias fundamentales. Así pues, hay que subrayar que la mayor generalidad de los conceptos de la ontología formal se debe

Porque sus esencias no tienen entre ellas ninguna semejanza, porque difieren, en cambio, en la heterogeneidad irreducible de sus estructuras, lo invisible y lo visible no pueden trasformarse lo uno en lo otro; ningún paso, ningún tiempo los vincula, sino que subsisten separados uno de otro, cada uno en la positividad de su efectividad propia. Así se debe entender, a la luz de esta heterogeneidad estructural esencial, su oposición, no como una oposición entre dos opuestos, tal como se instituye en el vínculo, sino precisamente como la oposición de lo que no tiene vínculo, como una oposición en la diferencia absoluta. Tal oposición en la diferencia absoluta, es la de la indiferencia. En la indiferencia de esta diferencia es donde, en última instancia, lo invisible se opone a lo visible, de manera que no se vuelve hacia él para enfrentársele en un combate, para negarse a él al final de una lucha y dentro de ésta, sino que permanece más bien en sí mismo y, ocupado por entero consigo, lo ignora y no puede conocerlo. Así se determina, a partir de la exterioridad de lo que no tiene relación y como expresión de ésta, la imposibilidad para lo invisible de «volverse visible». Tal imposibilidad, como imposibilidad de llevar a cabo paso alguno, no tiene en sí menos fuerza que la que resulta del paso mismo y se constituye en él, en la tensión de los contrarios, sino que, puesto que descansa en la heterogeneidad eidética de las estructuras ontológicas últimas, es insuperable y definitiva[180].

La comprensión de lo invisible en su oposición insuperable, no dialéctica, a lo que es visible y a su elemento, se lleva a cabo por primera vez en el cristianismo, donde encuentra su realización histórica concreta. Con la aparición de éste se descubre, en efecto, como constituida precisamente por lo invisible y por la efectividad de la fenomenalidad que le pertenece en exclusiva, una dimensión nueva e infinita de la existencia, tal que todo lo que se propone en el mundo y se manifiesta en él como «fenómeno» muestra desde ese momento no tener ninguna relación con ella ni con lo que ella comporta de esencial. Ésta es, en efecto, la significación de la crítica dirigida por el cristianismo contra el «mundo» y sus determinaciones: promover, en su heterogeneidad radical respecto

sólo a su abstracción y, precisamente, a su carácter formal, ya que, de lo invisible o de lo visible, es decir, a fin de cuentas, de la efectividad de una esencia concreta, es de donde se toma, por ejemplo, el concepto de fenomenalidad que, como el resto de conceptos pertenecientes a la ontología formal, halla así su fundamento, por la vía de una abstracción empobrecedora, en la realidad y en sus determinaciones fundamentales. [Conviene subrayar en esta nota el privilegio que se concede a la ontología material sobre la formal (N. del T.)].

180. La expresión de algo próximo al dualismo que solemos llamar maniqueo alcanza aquí una de sus cimas en toda la obra de Henry, en especial cuando ahora se combina con una consideración sobre religión (cuya legitimidad, incluso cuando se está haciendo ontología, ha quedado establecida páginas atrás). Convendrá atender a toda huella de mitigación de estas expresiones, que recuerdan poderosamente a las paralelas en la *Instrucción para la vida dichosa* de Fichte (N. del T.).

de éste comprendido en primer lugar como un puro medio ontológico, la efectividad y la realidad de la esencia irrepresentable del ser y de la vida. Por eso tal crítica no se lleva a cabo ante todo en la perspectiva moral, bajo la que se la contempla normalmente y que ella pudo suscitar luego, cuando el propio concepto de «mundo» reviste en el cristianismo una determinación más particular y nueva; encuentra, por el contrario, su contenido primitivo esencial en el simple reconocimiento, en el plano de las estructuras ontológicas de lo real, de lo que en éste había sido hasta entonces constantemente ignorado. Por eso también la oposición de la vida en su realidad invisible al concepto reinante de fenomenalidad tal como se expresa en la comprensión del destino como ley universal de todas las cosas, no es, si consideramos en ella el poder de protesta y rechazo que la habita y la fuerza revolucionaria que manifestó históricamente, obra de lo invisible mismo, sino más bien de un pensamiento en lucha con el mundo antiguo. Que la indiferencia, por el contrario, caracteriza en lo real la oposición de las estructuras que lo dividen, la división tajante entre el mundo abierto de la ciudad, donde la espiritualidad de los hombres se realiza y se reconoce en la lucha, y lo invisible, donde, por el contrario, están encerradas la conciencia original de la vida y su esencia sagrada, es lo que pone en claro la famosa expresión: «Da al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». La antinomia cristiana, tal como halla su expresión más sorprendente en las proposiciones paradójicas del sermón de la montaña, y bajo todas sus formas, ¿expresa algo distinto de esta indiferencia de la vida respecto de lo que se toma habitualmente por sus formas concretas? ¿Expresa algo distinto de la libertad en la que deja que se muevan las determinaciones del ser en la representación? Lo que sale a la luz en ella es la ausencia de relación entre dos mundos, de manera que lo que se manifiesta en uno, en el mundo precisamente, no concierne a la realidad de la vida ni a su cumplimiento original en lo invisible; de manera que «lo que aparece es lo contrario de lo que reside en el fondo»[181]. Tal «contrario», en efecto, no es el de la oposición dialéctica, cuya forma reviste sólo para subrayar en ella, y como fundamento secreto suyo, *la heterogeneidad ontológica estructural de las dimensiones últimas de la fenomenalidad*, la posibilidad para lo que se fenomenaliza aquí como tristeza, indigencia, etc., de mostrar ser en otra parte alegría, posesión, dicha.

Con la ambigüedad inherente al concepto de apariencia y tal como éste designa tanto la «mera apariencia» como la realidad misma, ¿no se ha mantenido la relación, a pesar de su heterogeneidad ontológica formal, entre las determinaciones fenomenológicas que componen juntas

181. Kierkegaard, citado en J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Aubier, Paris 1938, 289.

el todo de lo dado, de modo que lo que se manifiesta aquí no se muestra solamente ajeno a lo que aparece allí, sino que constituye además y precisamente su «contrario»? El concepto de este último ¿no implica de suyo el de la oposición, como oposición dialéctica y viva? Una oposición de este género ¿no es la que está presente en el cristianismo si éste es algo por completo diferente de una descripción de las esencias o de la teoría de éstas y, por el contrario, se concreta en la tensión íntima de una existencia que se enfrenta con el advenimiento de un reino rechazando otro? La oposición de lo invisible al mundo, del verdadero reino a lo que pasa, no tiene, sin embargo, nada que ver originalmente con las determinaciones fundamentales de una ética. La significación axiológica que reviste y que la determina sin duda a este respecto como una «oposición», se funda en la ontología y sólo en ella. Esta significación es la siguiente: lo que se revela en lo invisible y bajo la forma de éste, en identidad fenomenológica y ontológica con él, es la realidad. El mundo, por el contrario, es el medio ontológico de la irrealidad. *La oposición de lo visible y lo invisible, lejos de implicar la inserción de ambos en la unidad dialéctica de un único proceso, expresa, por el contrario, como oposición de lo real y lo irreal, la heterogeneidad ontológica radical de sus esencias respectivas y encuentra en ella su fundamento.*

Precisamente porque su oposición reviste esta significación ontológica radical, porque difieren entre ellos como lo que es real y lo que no lo es, lo invisible y lo visible no pueden trasformarse uno en otro. Pues nada real puede volverse irreal y nada de lo que es irreal obtiene por sí, sobre el trasfondo de una modificación de su ser propio, el ser de la realidad. Así se determina, con el descubrimiento de lo invisible como constituyendo, en la efectividad de su fenomenalidad original, el medio ontológico de la realidad y su esencia, la esencia del cristianismo[182]. Porque la puesta al descubierto de lo invisible, tal como se lleva a cabo en el cristianismo, es la de la realidad en su oposición al medio de la irrealidad ontológicamente captado e interpretado como el del «mundo», tal oposición no tiene nada que ver con la que determina en general la ética, la ética cristiana por ejemplo, o sea, con la oposición metafísica o moral del Bien y el Mal. Pues en el cristianismo precisamente[183], el Mal no es menos real que el Bien y por eso es eterno como él.

Puesto que el descubrimiento de lo invisible como constituyendo la esencia original de la revelación y su efectividad es el descubrimiento de la realidad, la crítica dirigida por el joven Hegel contra el cristia-

182. Es casi imposible acercar más la religión a la ontología. En el fondo, aquí Henry procede como Hegel en su filosofía de la religión, pero eliminando toda dialéctica (N. del T.).

183. Como bien lo ha entendido Kierkegaard, cf. *D*, 194ss.

nismo y retomada tan a menudo después de él –la idea de que, ya que el Reino de Dios tal como lo comprendía él no tenía sitio en la tierra, Jesús, al no poder vivir en él sino sólo llevarlo en su corazón, lo trasfirió al cielo y, buscando en éste un refugio contra el mundo, constituyó así en la idealidad una vida frustrada[184]–, es sencillamente absurda. Pues lo que rechaza Jesús es precisamente la idealidad del mundo, no como lo que es nulo o malo en sí, sino como lo inesencial, mientras que, por el contrario, indica el lugar donde reside y se realiza, en lo invisible, la esencia de la realidad y de la vida. Porque la esencia de la realidad y de la vida reside y se realiza en lo invisible, no se puede, en efecto, hallarla en el mundo: *nada de lo que se exhibe en éste puede contenerla ni hacerla manifiesta.* Por eso la pretensión de reconocer la esencia de lo sagrado en lo que se puede ver y a su luz fracasa: en ella otros valores sustituyen a la realidad, y el dios griego no es verdadero. Cristo tampoco comparte con éste, ni aun en el instante cortísimo de una historia, la determinación del ser objetivo y su apariencia; y no es exacto decir que si en la religión griega, en la que el dios permanece en lo fenoménico y se mantiene en ello, «el *fenómeno*», por esta razón, «constituye el aspecto supremo y, en general, el todo de lo divino, en la religión cristiana», por el contrario, «la aparición se considera sólo un *momento* de lo divino»[185]. Pues lo divino designa en el cristianismo *la realidad del Logos original en su efectividad no provisional, en su oposición ontológica irreducible a lo que está pensado desde siempre como la «apariencia».*

Porque la realidad, conforme a la estructura en ella de la fenomenalidad, no puede ocupar un lugar en el mundo ni revestir en éste la forma de la «apariencia», la problemática que se provee de la dimensión ontológica absolutamente fundamental y original en que la vida encuentra en lo invisible la efectividad de su esencia, no sólo se libra de las «objeciones» que el mero sentido común no puede dejar de dirigir contra ella, sino que también traza su horizonte y su marco. Estas objeciones, el interés irónico que manifiestan de entrada respecto a esa «realidad superior», ajena a nuestro mundo y tan maravillosamente «trascendente», se expresan finalmente en una petición muy natural: la de que se haga ver un poco en qué consiste tal realidad que el pensamiento se declara dispuesto a admirar, a condición, no obstante, de que se la quiera mostrar. Pues no cabe admitir dando fe al entusiasmo la existencia de no se sabe qué intuición mística ni el contenido ajeno a nuestro mundo de su éxtasis novelesco, y sólo lo que es capaz de exhibir su objeto en esta ex-

184. *CD*, 106, 108. Sobre la crítica de Hegel al cristianismo, cf. *infra*, Apéndice, § 73.
185. *L*, 226.

periencia que es manifiestamente la nuestra, puede ser tomado en consideración por la ciencia y puede reivindicar para él el rigor de un saber racional. No se trata aquí, señalémoslo, de la demanda ingenua y todavía prefilosófica de una conciencia que se atiene al ente. *Tal petición es, más bien, la del pensamiento ontológico mismo, que, al reclamar una «prueba», apunta a la realidad, al devenir de la fenomenalidad efectiva y a su posibilidad.* Que ésta no se confunda con el objeto de la conciencia natural y deba entenderse, por el contrario, como lo que no es el ente, no tiene por efecto liberarla de las prescripciones que definen la realidad. Vemos, pues, en el seno mismo de la vida cotidiana, que la conciencia pura muestra, como una suprema prueba que se puede, si no hay otro remedio, dar en la muerte, su diferencia respecto al ser-natural. De este modo, la esencia ha aceptado someterse también ella a la dura ley de la realidad, para que se la vea y se la oiga. Y si no le corresponde en definitiva producirse así en el día de la presencia, si se niega más bien a su luz, *en la relación con ésta y precisamente como su rechazo es como la no-fenomenalidad que la determina últimamente se encuentra pensada; hasta tal punto es verdad que la problemática se muestra decididamente incapaz de captar la esencia más original de la verdad de otro modo que dentro de su oposición dialéctica a la objetividad, o sea, en su unidad con ella.*

Pero la objetividad que confiere su rigor al saber científico y lo define no tiene por principio nada que ver con la que la ontología comprende en su fundamento como la trascendencia del mundo; designa más bien la exigencia teórica por la que se define tal saber: la de reconocer la realidad bajo todas sus formas. Lo que yerra el pensamiento en su pretensión de objetividad cuando se da, al contrario de ésta, una interpretación ontológica y la comprende así estructuralmente como la condición del objeto, no es sino lo que escapa a esta condición: no sólo, a decir verdad, una forma de la realidad, sino la realidad misma. La esencia de la vida es lo que se ha perdido mientras la filosofía, de acuerdo en esto con el mero sentido común o la sensatez, se empeña en reclamar una prueba, en el sentido en que ella la entiende, y no hace así sino repetir los presupuestos que son desde siempre los suyas y que le ocultan lo esencial. Vemos de este modo en Kant, donde las condiciones de la fenomenalidad se comprenden explícitamente como la objetividad, que la problemática se muestra incapaz de determinar el ser de la conciencia original del ego, de su vida concreta, igual que, en general, de todo lo que se relaciona con la esencia, y en su pretendido rechazo de la especulación, recurre por el contrario a ésta para reconstruir como puede, tomando el sesgo de una moral precisamente especulativa, el reino de la realidad que presiente misteriosamente tras la apariencia. Pero esta realidad, puesto

que es el producto de una construcción especulativa, se da finalmente como un trasmundo, como eso mismo de lo que los «hijos de la tierra» pretendían no entender nada. Así fracasa la ironía de los semi-hábiles, de manera que no sólo reconoce la existencia de lo que primero niega, sino que la desvirtúa. *Pues lo invisible no es nada que esté más allá de lo visible, nada «trascendente»; es la esencia original de la vida, que cumpliéndose en una esfera de inmanencia radical, no se eleva jamás a la trascendencia y tampoco puede mostrarse en ella.*

Porque al cumplirse en una esfera de inmanencia radical, la esencia original de la vida no se eleva jamás a la trascendencia y tampoco puede mostrarse en ella, precisamente nada trascendente, ninguna entidad, ninguna determinación objetiva la contiene ni la exhibe. Esta incapacidad de la determinación objetiva para exhibir como lo que es la esencia original de la vida, es lo que le confiere su carácter más propio: el desamparo en que se mantiene y, en su ser-ajena a la esencia, su insuperable abandono. En este desamparo de la entidad, en su abandono y en lo que tiene de insuperable, se origina la tristeza del pensamiento que la piensa. Tal tristeza es la de la vida que no se reconoce en lo que se le presenta; es la que recorre Grecia y manifiesta en ella, en el extraordinario despliegue de los valores relacionados con el ente o, más bien, con su morada, en el esplendor del día, el presentimiento que tiene de lo que ella no conoce. Pues la Noche no se muestra en el día, sino que en él se esconde más profundamente que en ella misma. Semejante presentimiento, el de no ser la esencia y no poder tampoco manifestarla, la entidad que se manifiesta en la luz ¿no lo manifiesta cuando se niega a sí misma y reviste en la tragedia la forma de la máscara? Pues ésta no representa más que en apariencia al héroe trágico, sino que más bien figura la impotencia de toda figura como tal, la esencia misma de la tragedia. *La máscara no expresa nada; en esto reside su poder expresivo infinito.* Dice que, al menos allí donde se levanta y fulgura su presencia desnuda, en el espacio que ella petrifica, no hay nada que decir, nada que concierna a la esencia. Lo que tapa y oculta a nuestra vista no es precisamente esto o aquello. No es que rechace esta forma demasiado cotidiana por otra, más heroica, y la cara que vuelve hacia nosotros no es ya del todo un rostro. Más bien, en ella queda fijo todo lo que compone una fisonomía y le confiere lo que llamamos su vida, la expresión de los rasgos, su *movilidad*. En la inmovilidad de la máscara, en su fijeza espantosa se anuncia lo que precisamente no se manifiesta ni puede manifestarse en ella: el elemento radicalmente otro en su extrañeza profunda respecto de todo lo que reviste la forma del estar-ahí –el no-rostro. El espanto es justamente el sentimiento de lo desconocido, es este «temor innato» que el hombre siente «cuando se da cuenta de que

una significación se esconde bajo una forma que no expresa, en cuanto sensible, esta significación, y que por consiguiente atrae y repele, suscitando presentimientos...»[186].

El presentimiento de lo que se oculta bajo la máscara y que ésta no manifiesta de otro modo que designándolo como el elemento radicalmente otro y que, precisamente, se oculta bajo ella, *es la vida, sin embargo, quien lo experimenta; en ella, en la conciencia que tiene de sí misma, se funda la significación que tiene la apariencia de no ser más que una apariencia.* Por eso ésta, la forma, no es sólo lo que repele sino también lo que atrae, por eso «suscita presentimientos». Tal suscitar es el de la vida, lo que presiente tras la apariencia es ella misma. Porque la significación que tiene la apariencia de no ser sino una apariencia se basa en la vida y en la conciencia original que ésta tiene de ella misma, tal significación, el presentimiento de que la forma no es nada y oculta la esencia, está presente allí donde ella está presente, allí donde la vida, al no reconocerse en la apariencia, se esconde tras ella. Así penetra en el mundo helénico el principio que va a destruirlo. Pues no explicamos aquí, en función de una preferencia subjetiva, lo anterior por lo que vino después, sino solamente lo que fue un momento el mundo de los hombres por lo que es y fue siempre la esencia activa y eternamente viva de la vida. Sólo ella explica y funda la ambigüedad de lo sensible, cuyo esplendor y declive fue dado a los griegos experimentar tan intensamente. Que la apariencia, sin embargo, no cesa de atenazarnos y que lo eternamente visible sigue siempre proponiéndosenos como lo que atrae y repele; que la determinación más extrema que aquélla reviste en la máscara es en cierto modo siempre la suya y su manifestación más habitual, la esencia misma de ésta, ¿no lo muestra suficientemente la actitud que, por ejemplo, adoptamos ante nuestro cuerpo, ante este cuerpo que vemos y que podemos tocar?[187] Pues allí donde lo que aparece deja aparecer en él como su reverso, o lo hace adivinar, allí donde nos parece que se excava, como una fisura en el ser sin palabras, el camino hacia la interioridad de lo que está vivo, se suscita el deseo, y lo que llamamos sexualidad no es sino nuestra forma de percibir estremecidos la ambigüedad de lo que no se reduce completamente a sí mismo. Más visible en Grecia, donde precisamente su fundamento se mantuvo oculto y no fue reconocido, una sexualidad oscura recurre el mundo y lo impregna y sobrecoge. Pero porque la entidad no puede resolver a fin de cuentas la significación unida a la sexualidad y cuyo origen, sin embargo, está

186. *L*, 225.

187. Sobre esto y sobre la interpretación aquí esbozada de la sexualidad, cf. *Philosophie et phénoménologie du corps*, conclusión.

en otra parte, ni puede manifestar lo que ésta esconde, el fracaso de la sexualidad expresa lo bastante, en la vana repetición del proyecto que la determina la mayoría de las veces en los hombres, la impotencia del mundo para exhibir en él lo que por principio se le escapa, la oposición irreducible y no dialéctica entre lo visible y lo invisible.

Con la determinación ontológica positiva del concepto de lo invisible, ¿ha respondido la problemática a la tercera pregunta que se planteó a propósito de la esencia última de la revelación y de su cumplimiento originario: la de saber lo que constituye, en el seno mismo del acto por el que ella se oculta, el contenido fenomenológico positivo, la efectividad de esta revelación? ¿Se refiere tal concepto a un contenido manifiesto? ¿Es su significación verdaderamente fenomenológica? ¿Comprende, en fin, algo más que la negación formal y vacía de este mundo que es el nuestro, y de la manifestación que lo constituye? ¿No consiste lo invisible, como la no-esencia, en la mera realización arbitraria de esta negación?

Sección IV

INTERPRETACIÓN ONTOLÓGICA FUNDAMENTAL DE LA ESENCIA ORIGINARIA DE LA REVELACIÓN COMO AFECTIVIDAD

§ 52. *Interpretación ontológica fundamental de la esencia originaria de la revelación como afectividad: afectividad e ipseidad*

Hemos mostrado las condiciones de la manifestación en general y, en primer lugar, de la del ente. El ente, como hemos visto, no se manifiesta, no se le puede encontrar más que dentro de un horizonte que debe también proponerse bajo la forma de un ofrecimiento fenomenológico efectivo, una presentación fenomenológica efectiva. En cuanto que el ente se manifiesta, es capaz de afectarnos. «Toda afección, dice Heidegger, es una manifestación por la que se anuncia un ente ya dado»[1]. En cuanto que la manifestación del ente implica la del horizonte, toda afección por él, *toda afección óntica presupone una afección ontológica y encuentra en ella su fundamento.* Por eso el concepto de afección debe ser sacado de la incertidumbre donde lo deja con demasiada frecuencia la filosofía. Lo que denominamos afección, el surgimiento inmediato de un dato y, precisamente, su pre-donación pasiva, tal como se cumple con anterioridad a toda operación de conocimiento, a toda actividad de captación explícita o espontánea, no es simple, y no es nada original si, como hacemos habitualmente, la reducimos a lo que en ella nos excita o nos afecta. El carácter no original de la afección así entendida no reside en el hecho de que lo que se encuentra pre-dado en ella y con lo que se la confunde, lo excitante que subsiste y se destaca sobre el trasfondo del mundo, implica, como condición de su mantenimiento, precisamente de esta subsistencia y este destacarse, las operaciones últimas de la síntesis de la conciencia interna del tiempo que lo constituyen como elemento idéntico de la afección y como el *datum* de ésta. Más bien, lo que se trata de reconocer y de preservar es la significación de esta síntesis y de lo que ella instituye. Pues el mantenimiento en la retención de lo

1. *K*, 244.

afectante que nos solicita y viene a nosotros a partir del futuro, presupone justamente la apertura de éste y, conjuntamente, la de un presente y un pasado puros en que le está permitido mantenerse y ejercer sobre nosotros su presión. Así pues, el todo de la naturaleza que no deja de afectarnos con sus múltiples excitaciones, no es como tal el suelo y el fundamento de nuestra experiencia, «el fundamento... de todo lo que se llama... experiencia»[2], un campo en que los datos primitivos de la sensibilidad se organizan pasivamente según las síntesis de la asociación y del tiempo, sino porque éste despliega de entrada, más allá de estos datos y como aquello que los da, el horizonte de un mundo puro. A través de este mundo llega a nosotros todo lo que nos afecta. En él se instituye nuestra comunicación vital con el ser de la naturaleza. El mundo es el medio de la afección; *él es, más bien, lo que nos afecta.* La presión que ejerce sobre nosotros el ente es en realidad la del mundo. Por éste es por el que somos investidos, y la pasividad de la conciencia natural respecto al excitante hacia el que le está permitido ulteriormente volverse de manera activa, presupone y oculta la pasividad ontológica de la conciencia pura respecto al horizonte tridimensional del tiempo que ella no deja de suscitar y de sufrir. Por eso toda afección es en su esencia una afección pura, conforme a la cual «el sujeto se encuentra afectado fuera de la experiencia», es decir, independientemente del ente.

La problemática ha mostrado lo que ocurre con esta afección pura, independiente del ente y que constituye, sin embargo, la condición y la esencia de toda afección por éste. La oposición hace posible la manifestación de lo que es como tal, como ser manifiesto, capaz de afectarnos y tocarnos, de modo que lo afectante nunca es el ente mismo, sino el objeto cuya posibilidad reside en el ser-opuesto, es decir, en el mundo. La oposición misma, no obstante, sólo puede cumplirse si el ser-opuesto formado por la imaginación se encuentra también recibido y retenido por ella. El tiempo es precisamente en la imaginación el poder de recibir intuyendo lo que ella se opone. Al recibir intuyéndolo el término de la oposición, el tiempo lo hace sensible y, como tal, fenomenológicamente efectivo. El poder de hacer sensible, es decir, de sentir, reside, pues, en el tiempo idéntico a la imaginación trascendental y constituye como tal el sentido interno. Porque designa la proyección del horizonte por el cual, al recibirlo, la esencia se afecta a sí misma, el sentido interno se comprende también como la forma de toda autosolicitación, como el acto en el que la esencia se propone a ella misma lo que intuye. *En la estructura de tal acto está incluida la esencia de la sensibilidad.* En ésta, en el despliegue fenomenológico de su estructura, se apoya a su vez la po-

2. *EU*, 53.

sibilidad del funcionamiento de cada sentido particular, si la recepción del ente ya dado que él cumple cada vez de manera específica presupone la perceptibilidad del horizonte y, por consiguiente, su trasposición sensible en la intuición. De este modo, la sensibilidad empírica cuyas formas y cuya existencia misma parecen pre-indicadas en la naturaleza y fundadas en ella, encuentra en realidad su condición en la efectividad de la sensibilidad pura, cuya esencia es el sentido interno.

El sentido interno requiere a su vez un fundamento. Si el poder de sentir algo en general, o sea, de recibirlo y de ser afectado por ello, reside en la formación de un horizonte sensible, el acto que forma éste y así lo recibe, si es algo más que el objeto de una afirmación metafísica y si lo que lleva a cabo es real, debe ser exhibido él mismo en su realidad. *La cuestión de la realidad de la trascendencia misma* ha quedado circunscrita y reconocida como sigue. El acto que forma el horizonte, antes de recibirlo y también de formarlo, se recibe él mismo, de modo que esta recepción original de sí asegura su posibilidad última. Así, por un progreso decisivo, escapando del horizonte coercitivo del monismo, el problema de la receptividad ya no concierne al ser opuesto, sino a la posibilidad misma de la oposición y al mantenerse junto a sí del acto que la lleva a cabo. El mantenerse junto a sí del acto que lleva a cabo la oposición; el mantenerse junto a sí del acto de la trascendencia en la receptividad originaria en que la trascendencia se recibe ella misma, descubre su ser, se apodera de él, se retiene a sí misma, se cohesiona consigo en la unidad que la hace ser, ser lo que ella es, y le permite actuar; la afección original de la trascendencia no por el mundo sino justamente por el acto que lo forma, o sea, por ella misma; la autoafección de la trascendencia, su estar-ya-afectada antes de que se afecte como tiempo, es la condición y el fundamento tanto de toda afección ontológica por el mundo como de toda afección por el ente; es la condición del sentido interno.

Porque es la condición del sentido interno, la autoafección, precisamente, no puede ya ser confundida con éste; su concepto no designa el ékstasis en que, en la transcendencia de su alienación original, el tiempo de la afección se solicita él mismo y se afecta por el horizonte del tiempo puro; sino más bien la estructura, presupuesta por ella, en que el ékstasis no se produce, en el que la trascendencia está ausente. La estructura de la autoafección ha quedado explicada y comprendida como inmanencia. En ésta reside la posibilidad absolutamente fundamental para la esencia, y constituyente de ella, de afectarse sin la mediación del sentido, que designa siempre la afección por medio de algo ajeno; la posibilidad que tiene de afectarse a ella misma, de manera que el contenido de su afección se halla, como contenido inmanente, constituido por ella y por su propia realidad.

La descripción de la estructura interna de la inmanencia y de su esencia como esencia originaria de la receptividad ¿no sigue siendo, sin embargo, de alguna manera formal? Las propiedades que ella descubre y asimismo las regulaciones aprióricas que rigen el encadenamiento de éstas y cuya teoría ha proporcionado la problemática ¿son algo más que propiedades de orden ideal y puramente abstractas, si la necesidad que se impone a la esencia y a la luz de la cual ésta se comprende y define en última instancia, la necesidad de la obtención previa de sí misma en el fenómeno de la afección original no es precisamente nada más que una necesidad comprendida? Lo que se presenta como la condición última del sentido interno ¿no se reduce, a fin de cuentas, a una condición de posibilidad del orden del «es preciso que»? El contenido del análisis eidético y de sus prescripciones «esenciales», tales que por ellas el sentido se encuentra excluido de la esencia, ¿no se reduce al mero juego de las exigencias del pensamiento reflexivo? O bien ahora, cuando la problemática se concentra por fin en la dimensión ontológica absolutamente fundamental de que se ha provisto, ¿no basta con leer en ella, en la autoafección, lo que ella es, la esencia que la constituye y la hace posible? *La experiencia más sencilla, la que se instituye antes del ékstasis y en él, la experiencia inmediata de sí, el* sentimiento *originario que la esencia tiene de sí misma, ¿es que no se deja reconocer y captar?* LO QUE SE SIENTE SIN QUE ELLO SEA POR LA MEDIACIÓN DE UN SENTIDO ES EN SU ESENCIA AFECTIVIDAD. *La afectividad es la esencia de la autoafección, su posibilidad no teórica ni especulativa sino concreta, la inmanencia misma captada ya no en la idealidad de su estructura sino en su efectuación fenomenológica indudable y cierta; es la manera en que la esencia se recibe, se siente ella misma, de modo que este «sentirse» como «sentirse a sí misma», presupuesto por la esencia y que la constituye, se descubre en ella, en la afectividad, como sentirse a sí misma efectivo, a saber, precisamente como sentimiento. Esto es lo que constituye la esencia del sentimiento, la esencia de la afectividad como tal: sentirse a sí mismo, de manera que el sentimiento no es algo que se sienta él mismo, tal o cual sentimiento, tan pronto éste como aquél, sino precisamente el hecho de sentirse a sí mismo considerado en él mismo, en la efectividad de su efectuación fenomenológica, es decir, en su realidad. Como tal, como este «sentirse a sí mismo» fenomenológicamente efectivo, constitutivo de la esencia y que la hace posible, el sentimiento no es diferente de ésta: la afectividad es la esencia originaria de la revelación*[3].

3. Es imprescindible guardar muy presente esta peculiar definición de la afectividad, si se quiere no tergiversar el resto de la propuesta de Henry. Anótense, sobre todo, los rasgos no habituales de este modo de captar la revelación afectiva (N. del T.).

Al poder de sentir algo, es decir, de recibirlo y ser afectado por ello, en la medida en que esta afección se realiza por medio de un sentido y, finalmente, del sentido interno, la llamamos sensibilidad. La afectividad, por el contrario, es la forma de la esencia en la que ésta es afectada no por otra cosa sino por ella misma, de manera que esta afección original como autoafección, como sentimiento de sí, la constituye y la define. Así surge, más fuerte que los prejuicios que no han cesado de ocultarla a la mirada del pensamiento filosófico, volviéndolo ciego en lo que concierne a lo esencial, esta evidencia irreducible: *la afectividad no tiene nada que ver con la sensibilidad con la que se la confunde desde siempre, sino que, más bien, le es estructuralmente heterogénea.* Tal heterogeneidad, la de las estructuras, la de las esencias, puede expresarse como sigue: la recepción del ser en el horizonte vuelto sensible de la trascendencia, su recepción, pues, como ser-otro, la sensibilidad precisamente, está ausente por principio de lo que constituye, en cambio, la posibilidad misma del sentimiento y su esencia. Éste, todo sentimiento posible en general, no es ni puede ser ni el acto de sentir tal como se realiza en el sentido, ni el contenido de este acto, a saber, un contenido sensible, ya se trate de un contenido empírico o de un contenido puro. En cuanto que nunca es el contenido de un sentido, nunca es lo que se nos da por medio de éste y de su poder específico como contenido empírico, ni tampoco lo que se propone últimamente a nosotros como contenido sensible puro dentro del sentido interno en general, *el sentimiento no es nunca ni puede ser sentido.*

Porque no es susceptible de ser sentido, *el sentimiento no puede tampoco ser percibido*, pues toda percepción, incluso pura y, como tal, independiente de nuestros sentidos, supone al menos el esquematismo del entendimiento, es decir, precisamente la mediación de un horizonte sensible. No procede, por tanto, oponer aquí una percepción empírica del sentimiento como sentimiento empírico y, por otra parte, una percepción pura, que obedezca, por ejemplo, igual que las funciones de la razón, aunque profundamente diferente de éstas, a regulaciones aprióricas rigurosas y necesarias; percepción que sería como tal la de un sentimiento puro, es decir, precisamente no empírico, ajeno en su contenido a cualquier disposición orgánica o psico-orgánica del sujeto natural. Pues a toda percepción, en cuanto que presupone, si no el ejercicio de nuestros sentidos, por lo menos el del sentido interno y el desarrollo ekstático de un horizonte, se le escapa por principio lo que puede revestir en sí la forma de un sentimiento.

En cuanto que éste, por otra parte, tampoco es nunca ni puede ser el acto de sentir tal como se lo ha venido entendiendo (como encontrando su estructura en el sentido interno), la *afectividad, considerada ella mis-*

ma como un poder de sentir, o más exactamente, como el de experimentar algo y ser afectado por ello, no tiene justamente nada que ver con el sentido así definido ni con lo que lo funda; no tiene nada que ver con la trascendencia. Por eso una proposición como la de «siento en mí un gran amor» o también «un profundo aburrimiento», es equívoca en grado sumo. Pues no hay, no hay nunca, en lo que concierne al amor o al tedio, algo así como un poder de sentir diferente de ellos y que se encargue de recibirlos, de sentirlos precisamente como un contenido opuesto o ajeno. Más bien es el amor, o el aburrimiento, *es el sentimiento mismo lo que se recibe y se experimenta él mismo, de manera que este poder de recibirse, de experimentarse a sí mismo, de ser afectado por sí, constituye precisamente lo que hay de afectivo en él, lo que hace de él un sentimiento.* Por consiguiente, ni la forma del sentido, ni el contenido que ella determina necesariamente, *nada de lo que constituye la sensibilidad de lo que es sensible, se encuentra en la afectividad de lo que es afectivo.* Hablar de un sentimiento sensible está en última instancia vacío de sentido, se propone al punto de vista ontológico como un absurdo. *La afectividad como tal nunca es sensible.*

Porque la afectividad nunca es sensible, porque su esencia no es ni el acto de sentir ni su contenido –nada de lo que constituye la sensibilidad de lo que es sensible–, puede el sentimiento ser lo que es: no el sentimiento de algo otro –*por naturaleza nunca lo es, nunca es el sentimiento de algo otro, pues, igual que no se puede sentir el sentimiento, el sentimiento mismo tampoco puede sentir nada, nada que sea otro que él*–, sino precisamente lo que es siempre y necesariamente: el sentimiento de sí. Esta propiedad, en efecto, pertenece a la esencia del sentimiento y lo constituye, a saber: que él mismo es lo que experimenta y lo que es experimentado, él mismo es el poder de ser afectado y lo que lo afecta. Que tal propiedad le pertenezca no por cierto como una determinación sintética o contingente de su ser, sino como su esencia y como lo que lo constituye, significa, como lo ha reconocido la problemática, que el sentimiento no es algo que tiene además esta propiedad de experimentarse a sí mismo, sino que el «sentirse a sí mismo» que vive en él como experimentarse a sí mismo, como ser afectado por sí, constituye como tal, en la efectividad de su efectuación fenomenológica, lo que él es, a saber, un sentimiento.

Lo que se siente a sí mismo, de manera que no es algo que se siente, sino el hecho mismo de sentirse a sí mismo, de manera que su «algo» está constituido por sentirse a sí mismo, experimentarse a sí mismo, es el ser y la posibilidad del Sí mismo. A éste pertenece que lo que le está dado originalmente y de manera exclusiva, como constituyendo su propia realidad, es él mismo, y ello no como un contenido muerto en

la tautología sin conciencia de la cosa idéntica a sí misma, sino como lo que le está dado, como lo que él experimenta y lo afecta. En el Sí mismo reside y se realiza, si es posible, la identidad de lo afectante y de lo afectado. La identidad de lo afectante y lo afectado reside y se realiza, encuentra su posibilidad no teórica sino real, la efectividad de su efectuación fenomenológica, en la afectividad. La afectividad es lo que pone todas las cosas en relación consigo y las opone así a cualesquiera otras, en la suficiencia absoluta de su interioridad radical. La afectividad es la esencia de la ipseidad[4].

Porque la afectividad es la esencia de la ipseidad, todo sentimiento es en cuanto tal, como sentimiento de sí, un sentimiento del Sí-mismo; deja-ser, revela, constituye el ser de éste. Por esta razón no se puede, en lo que concierne al poder fundamental que lo habita de revelar el Sí mismo y de constituirlo, oponer un sentimiento a otro, como si algunos sentimientos, en virtud de una determinación particular de su ser, de su profundidad, como sentimientos fundamentales, por ejemplo como dicha o como desesperación, fueran los únicos que tuvieran tal poder, los únicos que pudieran, como tales, ser llamados los «sentimientos metafísicos del Sí mismo»[5]. El contenido particular de un sentimiento, la tonalidad afectiva propia que lo diferencia y aísla de cualquier otro, nunca es lo que puede hacer de él el sentimiento de un yo; éste, precisamente, nunca es el contenido particular de un sentimiento particular. El contenido particular de un sentimiento particular se identifica con él, determinándolo aquí como «odio» y allí como «amor», como «dicha», «tristeza» o «desesperación». Pero no es en cuanto odio o amor, en cuanto dicha, tristeza o desesperación, como un sentimiento es el de un yo, el del yo que encierra dentro de sí y revela. A cada una de estas determinaciones afectivas, sin duda, a cada sentimiento particular, le pertenece un Sí mismo. *Le pertenece en cuanto que este sentimiento es cada vez y necesariamente el sentimiento de sí: no en razón de su carácter particular, sino en razón de su carácter afectivo. Él es el «sentirse a sí mismo» que vive en él como lo que lo hace posible, como lo que hace posible la identidad del sentimiento y de su contenido; en resumen, su esencia, la afectividad en cuanto tal.*

Por esta razón también, un sentimiento no puede considerarse más o menos cercano al yo que otro, perteneciéndole verdaderamente o, por el contrario, situado en su superficie de alguna manera y afectándolo tan sólo superficialmente; ninguno se puede considerar precisamente «su-

4. Seguramente ya es ahora superfluo subrayar de nuevo que la esencia es ipseidad, no mera identidad (N. del T.).

5. *F*, 351.

perficial» o «profundo». Pues el sentimiento nunca está ligado al yo según una relación más o menos estrecha; no puede alcanzarlo como algo exterior susceptible de afectarlo más o menos para, finalmente, insinuarse en él, como dicen los novelistas, y contaminarlo en parte o del todo, *si él mismo constituye, en la efectividad de su efectuación fenomenológica, como sentirse a sí mismo, como sentimiento, la ipseidad de este yo en cuanto tal.* También por esta razón, porque el sentimiento constituye él mismo, como sentirse a sí mismo, sobre el trasfondo en él de la esencia de la afectividad, la ipseidad del yo que le pertenece por principio, la liberación de éste no puede estar en función del modo según el cual se determina cada vez, como tonalidad afectiva particular, el sentimiento en el que se produce; como si en función de ese modo y del carácter auténtico o no de la existencia que él atestigua, el yo pudiera él mismo proponerse y ser comprendido como auténtico o no, como «el ser-sí mismo verdadero» o solamente como un yo caído. Todavía menos cabe que esta liberación del yo y su historial en formas de existencia variables, axiológica, metafísica u ontológicamente diferenciadas y jerarquizadas, estén en función de la naturaleza del objeto en presencia del cual se produce el sentimiento, si, como afectividad, la ipseidad precisamente no tiene nada que ver con la objetividad ni con el poder que la produce. En cuanto al problema de saber si, como ciertos psicólogos han señalado –sin poder explicar en absoluto el objeto de su constatación–, el sentimiento pertenece más al yo que cualquier otro «estado psíquico», por ejemplo, una «representación»; o, más bien, si la reducción de la ipseidad a la esencia de la afectividad deja subsistir la posibilidad de una pertenencia de la representación misma o de cualquier otra determinación de la existencia a un yo, las prescripciones insuperables del análisis eidético son a este respecto las siguientes: una representación, toda representación en general, más en general todavía, *toda determinación posible de la existencia, toda forma susceptible de ser revestida por ésta, encierra en ella un yo y le pertenece en tanto que es afectiva y en la medida en que lo es.*

Que la afectividad constituye la ipseidad misma y su esencia, lo muestra con nitidez el fracaso del proyecto que, por el contrario, pretende fundarla en el sentido interno. Tal proyecto sólo aparece, a decir verdad, porque el sentido interno, o sea, el tiempo, se encuentra él mismo comprendido e interpretado como la forma originaria de toda afección por sí, como autoafección. Sin embargo, como ha mostrado la problemática, la esencia se afecta como tiempo en el sentido interno no por sí sino por el contenido en que se aliena: *en el sentido interno su Sí mismo, el Sí misma de la esencia, no se le presenta; la posibilidad para ella de sentirse a sí misma, la ipseidad de la esencia, no se realiza en el tiempo.*

O bien la interpretación de este último como afección por sí se basa en el hecho de que él mismo pone el contenido por el que se afecta. Pero *el origen del contenido de la afección no puede reemplazar a su realidad fenomenológica, y en la ipseidad el yo se muestra en él mismo, no en la apariencia ajena que se supone que procede de él.* Este origen del contenido de la afección del sentido tampoco se puede poner simplemente como residiendo no en el ente, sino en el sentido mismo, o sea, en la esencia. La afirmación según la cual el sentido interno «lo recibe todo de sí» sigue siendo especulativa. Significa que, en el sentido, es el sujeto mismo el que se afecta, y ello en cuanto que es a la vez lo que pone el contenido de su afección y lo que lo recibe. En cuanto que el sujeto no es el contenido de esta afección, su ser permanece misterioso. En cuanto que es comprendido, no obstante, como lo que pone tal contenido y al mismo tiempo lo recibe, de modo que en el sentido «lo recibe todo de sí», éste, el Sí mismo del sujeto, que es el origen de la afección, significa sólo la tautología de lo que a la vez pone y recibe, o más bien de lo que es comprendido como tal; la tautología puramente lógica del sujeto lógico. Esta tautología, la identidad formal que ella expresa sin, por otro lado, fundamentarla, no tiene nada que ver con la ipseidad de la esencia; todo lo más, la presupone. *La ipseidad de la esencia, su autoafección en la inmanencia de la afectividad pura, es el ser-sí mismo del sujeto como Sí mismo efectivo y concreto, el Sí mismo original de la afección que, como tal, hace posible toda afección, incluso la sensible; de manera que es él, no el sujeto lógico, el que forma la oposición; que es a él, a un Sí mismo, al que la oposición opone lo que opone; que es a él al que se propone el ser opuesto, de modo que es él también el que recibe lo que precisamente sólo puede ser recibido por un Sí mismo, y hace así posible toda oposición y toda recepción en general, al mismo tiempo que la identidad de ambas. Lejos de poder fundar la esencia de la ipseidad, el sentido interno la presupone como lo que hace posible su estructura misma.*

Con el sentido interno la problemática cree poder darse la identidad, constitutiva del Sí mismo, de lo afectante y lo afectado. Pero lo afectante, en el sentido, es el ser-otro, y como tal no se solapa en modo alguno con lo que es afectado por él. La identidad de afectante y afectado no se comprende en lo que el sentido aporta; se mantiene por completo fuera de él y de lo que él exhibe, fuera del contenido fenomenológico de la afección que él produce. Reside en la esencia misma, que es lo afectante originario y originariamente también el ser afectado como ser afectado no en el sentido sino por ella misma. La identidad de lo afectante y lo afectado es la afectividad y, únicamente como tal, como autoafección de la esencia en su inmanencia radical, es su Sí mismo, el Sí mismo de la esencia, la ipseidad.

§ 53. *La afectividad como pasividad ontológica originaria y la efectividad de su esencia en el «sufrir»*

La estructura interna de la inmanencia se ha comprendido y descrito finalmente como la pasividad del ser respecto de sí, como pasividad ontológica originaria. En ésta, en su estructura, se halla definido de una manera rigurosa y determinada lo que ocurre últimamente con el ser mismo: cómo, ligado a sí, desprovisto del poder de romper este vínculo, de todo poder concerniente a su ser propio y, por ejemplo, del de establecerlo, del de quererlo o comprenderlo, del de adelantarse a él de la manera que sea –por consiguiente no libre y, como tal, esencialmente pasivo, pasivo respecto de sí mismo–, él se cohesiona consigo en la unidad absoluta de la experiencia adecuada que lo constituye y lo hace ser lo que es. Como no cabe que lo sea la inmanencia, la estructura última que la explicita y en la que encuentra la concreción de su ser posible, no puede simplemente ser puesta como una estructura ideal, como una condición prescrita por el análisis. Tampoco lo que se realiza en ella, en la pasividad original del ser respecto de sí, es una abstracción: es la experiencia de sí del ser que, como experiencia adecuada, como autorrevelación del ser en él mismo y tal como es, lo constituye. A esta experiencia que deja ser al ser mismo y lo constituye le pertenece que, al realizarse conforme a la estructura que la hace posible, en la pasividad original del ser respecto de sí, reviste necesariamente en ésta la forma por la cual, vuelta fenomenológicamente efectiva y concreta, se propone a nosotros y se impone y, dándose testimonio a sí misma con la fuerza de su fenomenalidad propia, no se deja en absoluto cuestionar. *La experiencia de sí del ser como originariamente pasivo respecto de sí es su pasión.* Ésta constituye el prototipo y la esencia de toda pasión posible en general. Toda pasión es como tal la pasión del ser, halla en él su fundamento y lo constituye. La esencia de la pasión, no obstante, reside en la afectividad. *La afectividad es la revelación del ser tal como se revela a él mismo en su pasividad original respecto de sí, en su pasión.*

Con la puesta al descubierto de la afectividad como constituyendo la esencia de la pasividad ontológica originaria, es decir, del fundamento último de toda realidad, se establece una conexión, a decir verdad esencial, entre la afectividad misma y el concepto de pasividad por el que el ser del fundamento se encuentra primitivamente interpretado y captado. Tal conexión se expresa precisamente con la determinación del ser de la afectividad como «pasión». La comprensión de la afectividad a partir del concepto de pasividad y precisamente como «pasión» aparece en un momento crucial del desarrollo del pensamiento filosófico, pero de manera que la significación ontológica última de la conexión esencial ahí

percibida se encuentra enseguida falseada y perdida. Descartes, aunque de entrada coloca todos los afectos bajo la rúbrica común de la pasión, buscando así explicar su esencia en el fenómeno de la pasividad, no dispone en absoluto del concepto adecuado de ésta como concepto ontológico y fundamental. La pasividad no designa en modo alguno para él la estructura interna del ser, de manera que su realización fenomenológica efectiva en la efectividad pueda concernir a éste, concernir a lo absoluto mismo y constituirlo. Muy al contrario, el ser o la sustancia es comprendido en el cartesianismo como profundamente ajeno al fenómeno de la afección, ya que, considerado en sí mismo, «sólo por sí mismo», es decir, independientemente de sus atributos, «no nos afecta»[6]. La acción de una realidad sobre otra es lo que Descartes piensa bajo la denominación de pasividad, designando ésta el estado de la realidad que sufre la acción, precisamente como sufriéndola y como modificada por ella. Tampoco la posibilidad última de tal acción constituye un problema, ya que la alteridad del ser otro que ejerce su presión sobre el existente pasivo no es objeto de ninguna consideración. Se trata de hecho de un proceso óntico, análogo al de la causalidad natural por el que un ente determina a otro, y que merece llamarse «acción» si lo referimos al primero, y «pasión», por el contrario, si lo referimos al segundo, al ente que sufre la acción y se encuentra modificado por ella. A imagen de tal proceso es como se concibe en el cartesianismo la naturaleza del vínculo que él establece entre el espíritu y el cuerpo, la determinación del primero por el segundo, determinación tal que por ella surge justamente la afectividad como lo que viene a calificar al espíritu mismo en la medida en que es «pasivo» con relación al cuerpo, es decir, «sufre» su «acción».

De ahí se deduce que la pasividad así comprendida en su relación con la afectividad no tiene precisamente nada que ver con ésta, con la afectividad tal como ella se propone de suyo. Mediante la afirmación de una acción del cuerpo sobre el espíritu y, a la vez, de la pasividad de este último, Descartes propone una teoría, por otra parte ininteligible y, por tanto, totalmente inútil, del *origen* de la afectividad, *como origen exterior a ésta, sin embargo; exterior al contenido fenomenológico efectivo de su ser real.* El proceso en tercera persona que suscita desde fuera la modificación afectiva del pensamiento y, por consiguiente, según Descartes, el surgimiento de la afectividad misma, permanece de hecho profundamente ajeno a la estructura de la esencia de donde la afectividad saca su posibilidad interna y que la determina a ser lo que es. No obstante, a esta estructura, a la estructura interna de la afectividad y su efectividad fenomenológica, es a lo que el concepto de pasividad apun-

6. *AT*, VIII, 25.

ta y lo que pretende determinar, de modo que rechaza necesariamente las formulaciones ingenuas en las que se representa la acción de unas cosas sobre otras, toda significación óntica *e, igualmente, la significación ontológica que ésta presupone* y en virtud de la cual la pasividad es comprendida e interpretada desde siempre exclusivamente como pasividad respecto al ser-otro en el surgimiento de la alteridad.

Al apuntar a la estructura interna de la afectividad y a su efectuación fenomenológica, al expresar él mismo la pasividad original del ser como pasividad del ser respecto de sí, el concepto de ésta es el pensamiento mismo de la afectividad y reviste su significación concreta: todo sentimiento es como tal esencialmente pasivo, pasivo respecto de sí, de manera que, en esta pasividad absoluta respecto de sí y de su ser propio, queda entregado a él, es entregado a él mismo irremediablemente para ser lo que es. Ser entregado a sí mismo irremediablemente para ser lo que uno es, quiere decir y sólo puede querer decir experimentarse a sí mismo, sufrir su ser propio, hacer la experiencia de sí en un sufrir más fuerte que toda libertad, que todo poder de escapar de sí o arrancarse de sí: sentirse a sí mismo tal como uno es en la identidad absoluta del sentirse y de lo que él siente, en la identidad consigo del sentimiento. Lo que expresa en general el concepto de pasión es la pasividad original del ser respecto de sí en el sentirse a sí mismo, idéntica como tal a la esencia del sentimiento; es el ser interior de éste y su efectividad fenomenológica, no la mera determinación extrínseca del ser en él mismo no elaborado de la afectividad. Más aún, la idea de tal determinación, del devenir afectivo del pensamiento en su sumisión a la acción del cuerpo según las leyes de la causalidad externa, *la idea de la pasividad como pasividad en tercera persona, no es sino la formulación ingenua por la conciencia natural, con ayuda de los medios de los que dispone y que toma prestados necesariamente del contenido habitual de su representación, de la pasividad ontológica originaria inscrita en la estructura fenomenológica interna de la afectividad y constituida por ella.* Las diversas concepciones, filosóficas o no, que de una manera u otra tienen por contenido y profesan la alienación del hombre, la determinación según el modo de un proceso natural de su ser-conciente por una realidad ajena y más fuerte que él, presuponen la idea de la pasividad, no hacen en el fondo sino simbolizar a su manera su experiencia fundamental: la experiencia de la pasividad como pasividad del ser respecto de sí y de su fenómeno original; tienen su origen en la afectividad.

A esta pertenece que, originalmente pasiva respecto de sí, se halle como tal esencialmente marcada en su ser por un ya. El sentimiento se siente, se experimenta, está dado a él mismo de manera que, en este estar-dado-a-sí-mismo que lo constituye, se aparece, no como dado, sino

precisamente dado siempre ya a él mismo. Y tal «ya», porque apunta al último fundamento de todo, a la realidad y a su comprensión ontológica adecuada, debe ser rigurosamente elucidado y captado. Pues el sentimiento no se descubre así, dado ya a él mismo, por ejemplo, en una mirada a la que él se proponga como un contenido anterior a aquello al apuntar de ella o independiente de él. El ya del estar-dado del sentimiento no concierne al pasado de éste, a nada que se proponga como ya ahí al poder que lo descubre; concierne a este poder mismo, a su estar ya dado a él mismo desde el momento en que se ejerce, y precisamente a la pasividad original respecto de sí de la esencia en la unidad de su autoafección y en su afectividad. El ya del estar-ya-dado-a-él-mismo del sentimiento concierne a su efectividad fenomenológica y la determina. Que el sentimiento esté ya siempre dado a él mismo quiere decir que desde que es, sobre el trasfondo en él de lo que él es, del sentirse-a-sí-mismo que lo constituye y define, siempre se ha sentido ya a sí mismo, siempre ha estado ya dado a sí mismo, de manera que tiene un contenido y se aparece a sí como desbordado por éste, aunque tal contenido sea idéntico a él. Más bien, porque este contenido es idéntico a él, porque, sobre el trasfondo de su identidad consigo, el sentimiento se ha sentido siempre a sí mismo y lleva en él lo que es como aquello que lo acompaña invenciblemente y de lo que no se puede deshacer, es por lo que se experimenta a él mismo como sobrepasado por sí y por su propia realidad. La identidad consigo del sentimiento lo liga a su contenido, de modo que le está sometido y lo soporta y, en ausencia de toda relación, se refiere a él solamente dentro de un «sufrir» y como este «sufrir» que lo determina últimamente y constituye en él la esencia de la afectividad.

Tal «sufrir», el «sufrirse a sí mismo» del sentimiento en su pasividad ontológica originaria respecto de sí, es lo que hay que pensar si debe ser explicada la esencia de la afectividad. En él, en el sufrir considerado en cuanto tal, se origina y se forma la espesura del sentimiento, su ser real, irreducible decididamente a la tautología vacía de la identidad que la filosofía, cuando se esfuerza por pensarla no como la condición última en la que «hay que detenerse», sino como efectiva, en la efectividad de la fenomenalidad, se representa como una pura transparencia, como la traslucidez de la conciencia. Pues la traslucidez, si se quiere, la transparencia del sentimiento no es la de un cristal que deja ver otra cosa, todas las cosas, y por él mismo, en sí mismo, nada (*rien*), la nada (*néant*). *A través de su propia transparencia el sentimiento se sumerge en la realidad de su efectividad.* De este modo se opera, en la inmanencia del sentimiento, su sobrepasamiento, el sobrepasamiento del sentir hacia lo que él siente, de manera que, al sobrepasarse así, el sentir no se sobrepasa hacia nada (*rien*), no se sobrepasa él mismo: es el ser-captado del sentimiento por

su propia realidad. *La ausencia del sobrepasamiento es en el sentimiento lo que lo sobrepasa, su identidad consigo.* Tal sobrepasamiento, el de la identidad realizándose en ella, da al sentimiento su contenido, lo abre a éste, lo liga indisolublemente a este contenido que es él mismo, lo carga para siempre con el peso de su ser propio. A lo está así cargado de sí para estarlo para siempre, es, a decir verdad, a lo único a que llamamos un Sí mismo. En éste se realiza el movimiento sin movimiento en el que él recibe, como un contenido sustancial y grave, lo que él es; se apodera de ello, llega a sí, experimenta su propia profusión. *El Sí mismo es el sobrepasamiento del Sí mismo como idéntico a sí.* La interpretación de la esencia de la ipseidad como afectividad recibe su significación ontológica última y se hace posible con la interpretación de la afectividad como hallando su esencia en el «sufrir», Con la pasividad original del ser respecto de sí tal como se realiza en el sufrir se lleva a cabo, como sobrepasamiento de la inmanencia idéntico a ésta, el sobrepasamiento del Sí mismo hacia lo que él es: la obtención por él de su ser propio e, idénticamente, el sobrepasamiento en la identidad del sentimiento hacia su propio contenido; su surgimiento en él mismo en la profusión de su riqueza interior; el devenir de su ser efectivo y su consistencia[7].

En cuanto que el devenir de su ser efectivo, la obtención por él de su propio contenido, su surgimiento en él mismo con la profusión y la consistencia de su realidad interior, se lleva a cabo en la identidad de la pasividad absoluta y como esta pasividad misma, a lo que él siente y experimenta, a él mismo, está entregado el sentimiento de tal manera que no puede ni cuestionar, ni rechazar, ni asumir, ni aceptar lo que él es en la transparencia de su identidad consigo. *En el sufrir se anuncia, como idéntica a su esencia, la impotencia del sentimiento.* Porque se anuncia en el sufrir y nos ayuda a pensarlo, la impotencia del sentimiento no tiene nada que ver con lo que se entiende ordinariamente por «un sentimiento de impotencia». Este último se produce siempre en presencia de algo; la impotencia que expresa y que lo califica concierne en realidad a su relación con un objeto; es, por ejemplo, la impotencia para modificar éste, para suprimirlo, la imposibilidad de escapar de cierta situación cuyas condiciones se dan independientemente del sujeto que experimenta

7. Estas extraordinarias expresiones paradójicas sobre la peculiar trascendencia sin trascendencia de lo afectivo, de la Esencia, de lo Absoluto, preparan las no menos extraordinarias sobre la peculiar temporalización sin tiempo ekstático de la que luego se hablará, y que es el factor que más acerca la doctrina de Henry al bergsonismo (del que, sin embargo, Henry no se reconocía deudor; y hay que confesar que existen fuertes diferencias, sobre todo precisamente afectivas, entre lo creador del ímpetu vital y este impotente rebasarse por sobra de sí que caracteriza al sí mismo como la esencia). Por otra parte, esta fuerte caracterización del *Soi*, del sí-mismo, permite entender, por contraste, la posición simultánea de Emmanuel Levinas, que niega esta condición a lo Infinito, al Bien, a Dios (N. del T.).

este sentimiento –se le imponen. Semejante sentimiento, puesto que se refiere a una situación dada, a un objeto, y depende de él, es capaz de trasformarse. Si el curso de las cosas cambia y se subordina al deseo del sujeto o a sus proyectos, en lugar de coaccionarlo, se produce en aquél una tonalidad nueva, un sentimiento de poder o de alegría. La posibilidad de su trasformación en la modalidad opuesta está inscrita en el sentimiento de impotencia y determina su concepto como posibilidad al menos ideal, imaginaria pero, como tal, efectiva, y el prisionero puede siempre soñar con su evasión.

La impotencia del sentimiento que se anuncia en el sufrir y se deriva de él es, por el contrario, la impotencia del sentimiento frente a sí, su impotencia para romper el vínculo que lo ata a él mismo, el vínculo de la identidad en que su contenido le es dado como lo que él es. La impotencia del sentimiento concierne a su estructura interna, el sufrir en él, como sufrirse a sí mismo, es una determinación eidética. Como tal, concierne a todo sentimiento, no se deja reducir a una tonalidad afectiva particular y tampoco puede mudarse en otra. La impotencia del sentimiento no puede solventarse, tacharse en provecho de la determinación contraria; su negación en la imaginación es la de la esencia misma de la afectividad y de lo que ella funda. Por eso, en realidad, tal negación no puede ser pensada; sólo puede serlo la supresión exterior de la esencia y, puesto que ésta funda cada vez el ser del Sí mismo, tal supresión se le propone bajo una forma concreta en la idea del suicidio. Este último revela en su concepto la impotencia del yo para deshacerse de sí como constitutiva de su ser, de manera que sólo puede ser eliminada mediante la destrucción exterior de éste; como Alejandro, al no poder desatar el nudo gordiano, lo cortó con su espada.

La impotencia, constitutiva de su ser-Sí mismo, del yo para deshacerse de sí encuentra, sin embargo, su fundamento en la impotencia original del sufrir. Pensada con más profundidad, ésta determina, primero negativamente, el ser del sentimiento como desprovisto de todo poder en lo que concierne a lo esencial y en lo que más le importa, a saber, su ser propio. El poder del que, sobre el trasfondo en él de su pasividad original respecto de sí tal como se realiza en el sufrir, el sentimiento se encuentra esencialmente desprovisto, es lo que aquí comprende la problemática. Es precisamente el poder de mantener su ser a distancia, de escapar de él al menos con la mirada; el poder de toda distancia como tal: la libertad. Y esto, en efecto, es lo que caracteriza el ser del sentimiento y lo determina: la imposibilidad de liberarse de sí, de prepararse, como a su retaguardia, algo así como una posición de repliegue a la que le fuera posible retirarse y, retirándose así de sí, escapar a lo que su ser puede tener de opresivo. En lo que concierne al sentimiento

y a su relación consigo, la prescripción del eidos es precisamente que ninguna dimensión de repliegue puede ser desplegada, de manera que no hay nada entre él y él, no hay retroceso posible; de manera que, acorralado contra el ser, contra su ser, adhiriéndose a él punto por punto, le está entregado de esta manera, con total impotencia, en la pasividad del sufrir. El sentimiento es el don que no puede ser rechazado; es la llegada de lo que no puede ser apartado[8].

En cuanto que, en la pasividad del sufrir, el sentimiento es dado a él mismo y no puede rechazar lo que se le da, no puede huir de sí, escapar de su contenido, sino que se encuentra, por el contrario, entregado a él, de manera que, al estar entregado y clavado a él, se adhiere a él en todo con la adherencia perfecta de la identidad y con toda impotencia, también en ella entonces, en la pasividad del sufrir, el sentimiento llega a sí, se convierte en lo que él es, surge en él mismo en el disfrute de su ser propio[9]. Eso es, en efecto, lo que significa la pasividad del sufrir, lo que se realiza en ella: la efectividad del ser dado. En ella, en la pasividad original respecto de sí, el sentimiento se apodera de su contenido, lo experimenta, se experimenta él mismo, hace la experiencia de sí, goza de sí y, en este gozo como puro disfrute de sí mismo, constitutivo como tal de su ser, alcanza éste, se establece en él en la efectividad. *En la impotencia del sufrir sale a la luz la potencia del sentimiento.* La potencia del sentimiento es su brotar, su ser-captado-por-sí, la adherencia a lo que él es, la unidad absoluta en que se cohesiona consigo; y, en esta cohesión, en esta adherencia, en la identidad absoluta consigo del ser captado por sí, en su ser-Sí-mismo y como lo que lo constituye, es el fulgor de su ser, el ser que se experimenta a él mismo y, en este acto de experimentarse, se ilumina, surge: es la revelación. *La potencia del sentimiento es el sentimiento mismo, el sentir como tal en su esencia, como sentirse a sí mismo, tal como se cumple, en su posibilidad efectiva, como sufrir.* La potencia del sentimiento no se opone a su impotencia, como una determinación se opone a otra, sino que es idéntica a ella y reside en ella.

8. Téngase presente que el don absoluto es a lo que la teología llama creación. En Henry el gnóstico, este término no es apropiado ni para lo Absoluto mismo ni para lo finito, aunque el don domine como la Esencia. Por otra parte, éste es un tema capital de la filosofía francesa en la segunda mitad del siglo XX y hasta ahora mismo. Piénsese en Gabriel Marcel, en Claude Bruaire, en Jean-Luc Marion... (N. del T.).

9. Hay una asombrosa coincidencia en el uso prácticamente simultáneo, por Levinas y por Henry, de muchas de las palabras capitales de esta descripción. La gran diferencia es que el *disfrute* no puede serlo, según el texto de Levinas, de sí mismo. Henry quiere, en cambio, que el sufrir sea al mismo tiempo disfrute y a la inversa; y hay en ello algo muy semejante a la *diacronía* del presente de que habla Levinas, porque también para Henry se origina, en el puro sufrir-disfrutar del sentimiento, una temporalización de la Esencia que no es la apertura del horizonte ekstático del tiempo mundanal. Imposible no evocar algunos pasajes de Heráclito que se ajustan bien a las descripciones de Henry (N. del T.).

El sentimiento es la fuerza original, en él se establece la reunión edificadora de lo que es y sin la cual nada sería. Sólo en el sentimiento y por él viene a sí lo que, viniendo a sí y encontrándose consigo y uniéndose a sí mismo, emerge en la suficiencia del ser consigo y tiene, como tal, la potencia de ser.

En cuanto que la potencia del sentimiento reside en su impotencia y es idéntica a ésta, en el seno de ésta, por consiguiente en la pasividad del sufrir, es donde se establece la reunión edificadora. Por eso tal reunión no obra ninguna acción, no reúne nada que antes estuviera separado, como si debiera llevarse a cabo en la lucha, en el desgarro del ser separado de sí y como este desgarro mismo. Porque la reunión edificadora del ser, la emergencia de lo absoluto en la absolutez del ser consigo, su revelación en la presencia y su efectividad, no corresponden a ninguna lucha, a ningún esfuerzo de lo absoluto por captarse a sí mismo, y tampoco al de ningún conocimiento, ignora el desgarro de la oposición y tampoco lo supone, es la pasividad absoluta del sufrir; y hay en el sentimiento en que se cumple cierta dulzura. La dulzura del sentimiento es su fuerza tranquila, la llegada silenciosa de lo que viene a sí, de lo que está consigo y se experimenta a sí mismo. En todo lo que viene, venga de donde venga y vaya a donde vaya, sea lo que sea, lo que viene a él en el sentimiento es la venida silenciosa de lo que en primer lugar llega a sí: es la dulzura del ser. Tal dulzura en la que el ser viene a sí sin esfuerzo, se experimenta en la pasividad del sufrir, en el sentimiento; penetra todo lo que es. Consideremos el sentimiento del esfuerzo. Lo que se le da es la tensión interior de la existencia que se enfrenta al ser-opuesto y en este enfrentamiento se lo da a sí misma; es el esfuerzo. *Pero en la manera en que el esfuerzo está dado a él mismo, en el sentimiento del esfuerzo, no hay esfuerzo*. El ser del esfuerzo, al realizarse en el sentimiento, es su pasividad original respecto de sí, su ser-dado a sí mismo en el sufrir como sufrirse a sí mismo; es su dulzura[10].

Lo mismo ocurre con el sentimiento de la acción, con toda acción en general, con todo lo que es. La acción es la operación. Pero el ser de la acción no es la operación, no es la acción misma. Tampoco las diversas determinaciones en las que ellas se expresan, los modos variados de su desarrollo o su realización[11]. El ser de la acción es la no-acción, su pasividad ontológica originaria respecto de sí. Toda acción es sufrida no por otra cosa, por la cosa sobre la que ella se ejerce, ni por el sujeto que la ejerce, sino por ella misma. O más bien, eso es lo que significa

10. Esta descripción del ser como dulzura tiene un excepcional antecedente clásico: Epicuro. De hecho, son muchas las coincidencias entre Henry y el filósofo del Jardín (N. del T.).

11. No hemos evitado el anacoluto evidente del original (N. del T.).

ser el sujeto de la acción, ser la acción misma en cuanto que se sufre a sí misma originariamente, en su pasividad ontológica respecto de sí. Ser un sujeto quiere decir «sufrir», quiere decir «ser». El ser del sujeto es el ser mismo. El ser del sujeto es la subjetividad. *La subjetividad constitutiva del ser e idéntica a éste es el ser-consigo, el llegar a sí mismo del ser tal como se lleva a cabo en la pasividad original del sufrir. La esencia de la subjetividad es la afectividad*[12].

Lo que silenciosamente llega a sí y se reúne en la omnipotencia del ser-Sí mismo, y se cohesiona consigo en la impotencia del ser entregado a sí por su pasividad original respecto de sí; lo que, en la omnipotencia de esta impotencia, experimenta lo que él es y, en la dulzura de su propia venida a sí mismo, se siente, se estremece en sí con el estremecimiento interior de su propia revelación a sí mismo, es la vida. Se vuelve ahora transparente qué es la vida en su posibilidad última y su ser-concreto. Toda vida es por esencia afectiva. La afectividad es la esencia de la vida[13].

Igual que la interpretación del fundamento último de toda realidad como encontrando su ser en la vida y como constituido por ella no implica por parte de la problemática el olvido de su propósito propio –la sustitución de las determinaciones eidéticas estructurales del ser por meras propiedades tomadas del ente y su promoción ingenua en las conceptualizaciones prefilosóficas del vitalismo, del biologismo, etc.–, tampoco la interpretación ontológica de la esencia de la vida misma como afectividad obedece a ningún romanticismo, a una visión particular y «subjetiva» de las cosas –visión tributaria de una actitud determinada, por ejemplo, de repliegue o de huida, de una existencia incapaz de afrontar sus tareas concretas y que busca en sí misma y en el «sentimiento» unas compensaciones ilusorias, un refugio contra el mundo. Vivir, como habían notado ya los griegos y como, más cerca de nosotros, debían reconocerlo a su vez Nietzsche, Heidegger, significa ser, de manera que no se trata aquí, con la intervención del sentimiento en su relación con la vida, de un modo particular y arbitrariamente escogido de realización de ésta, sino de la estructura interna de todo lo que es. Comprendido así en su estructura interna, es decir, en su emergencia, el ser es inseparable de la afección y encuentra en la posibilidad última de ésta, en la afectividad, su propia posibilidad, radical y última: su esencia.

La tarea de la problemática se expresa en definitiva en la cuestión de la determinación fenomenológica del ser del fundamento. Pensado a la

12. Levinas niega precisamente por esto la condición de ser, y aun la condición de sujeto, a Dios (N. del T.).

13. Aunque Henry ha descrito incansable este centro de todo su pensamiento (o, mejor, de su experiencia de sí y del ser), esta página merece un puesto de honor dentro de su obra. La frescura del primer encuentro y la potencia del escritor joven se reúnen aquí (N. del T.).

luz de esta cuestión y de la exigencia que ella manifiesta, exigencia que es la de la realidad, el ser ha quedado comprendido en su heterogeneidad fenomenológica estructural respecto al medio abierto del conocimiento, como la vida, como lo invisible[14]. Lo que es éste, como idéntico a la vida y al ser, la simple afirmación de su fenomenalidad interna, de lo invisible como constituyendo la esencia misma de la revelación y, más aún, como co-extensivo y co-intensivo a su efectividad original, no lo hace evidente mientras, captado en su oposición al reino de lo que es visible, se presenta él todavía bajo la forma de un concepto negativo –mientras el carácter no dialectico de la oposición a partir de la cual es pensado no es tampoco más que el objeto de una afirmación. Así se suscita lógicamente «el deseo de que en lugar de consideraciones abstractas y fluctuantes acerca del desvelamiento y el velamiento, se pueda proporcionar una información de carácter intuitivo sobre el lugar en que la cosa nombrada tenga propiamente su sitio»[15]. Esta cuestión, dice Heidegger, la de saber lo que ocurre con lo invisible considerado en sí, llega demasiado tarde. Pues no se puede pretender asignar un sitio a lo que es la condición de todo sitio, a «aquello en lo que, en el sentido de una residencia, descansa todo posible '¿en qué lugar?' de un «tener su sitio»[16].

Sin embargo, lo absoluto, que funda toda manifestación posible en general, la funda en cuanto que él mismo se manifiesta y, precisamente, en esta manifestación de sí. La esencia de la fenomenalidad no se sitúa más allá de su apariencia efectiva, sino que la constituye. La realidad no se sustrae a las condiciones que la definen. En efecto, son fluctuantes las consideraciones según las cuales el ser se aparta de nosotros conteniéndose, retirándose y reservándose. Si «retirarse es aquí reservarse y, aun así, advenir», hay que decir cuál es el ser de este «retirarse», lo que hace de él un acontecimiento, el *Ereignis*. Si «el hecho de ser afectado por lo real puede justamente aislar al hombre de lo que lo concierne, de *lo que se acerca a él de una manera sin duda enigmática*»[17], este acercamiento de lo enigmático, la afección de lo invisible es el problema. Y la filosofía actúa propiamente sin ton ni son y va de cabeza: pretende fundar el fundamento sobre lo que él funda, cuando no tiene otro medio para circunscribir en definitiva el ser comprendido como lo enigmático, que recurrir al movimiento hacia él del hombre como movimiento del hombre hacia lo que se le escapa[18]. Precisamente, el ser no es tal, enigmático, invisible,

14. Aquí sí corregimos la imperfección del original, que producía un absurdo (N. del T.).
15. *Essais et Conférences*, trad. A. Préau, Gallimard, Paris 1958, 329.
16. *Ibid.*, 329.
17. *Ibid.*, 158-159.
18. Cf. el comentario de las palabras de Hölderlin: «somos un signo vacío de sentido», *Essais et Conférences*, 159-160.

en cuanto que se nos escapa y se retira lejos de nosotros, sino en cuanto que nos afecta. Lo invisible es el ser comprendido como la afección, la afección original, su efectividad primera y la esencia de toda efectividad; la fenomenalidad misma, absoluta, irrecusable, tal como se revela originariamente a ella misma. Es la afectividad.

§ 54. *Interpretación ontológica de la afectividad como fundamento de la afección; el problema de la «afectividad intencional»*

La afectividad en que la inmanencia está captada no en la idealidad de su estructura, sino en su efectuación fenomenológica concreta, en que lo invisible se revela en la efectividad de su fenomenalidad, se ha comprendido como tal, como inmanencia, en su heterogeneidad ontológica irreducible a la forma del sentido en que se realiza la afección de la esencia por el ser ajeno. Pero la inmanencia es la condición de la trascendencia, la realidad del acto que se opone el horizonte. *La afectividad es la condición de la sensibilidad, de manera que el sentir, como sentir de un contenido sensible y como su recepción, sólo es por principio posible sobre el fondo en él del sentirse a sí mismo que lo entrega a él mismo y le da la realidad de lo que él es; sólo es posible por principio como afectivo.* La afectividad no es la condición del sentir, en cuanto condición extraída por el análisis reflexivo, de una condición lógica; constituye, más bien, la efectividad del acto de sentir considerado en sí, su fenomenalidad propia, irrecusable y concreta, la experiencia del sentir, idéntica a éste y constitutiva de su realidad. Como tal, en efecto, como afectivo en su esencia, en la realidad de su ser efectivo y concreto, es como el sentir es posible y como despliega la estructura del sentido interno. Como afectivo en su esencia, como sentirse a sí mismo, como Sí mismo, el acto de sentir, el acto de la oposición, se opone, opone a un Sí mismo, a este Sí mismo que es él mismo, lo que siente, y es afectado por ello, como Sí-mismo-afectado, como sólo un Sí mismo puede ser afectado por el contenido sensible de su afección. Lo que reviste en sí mismo la forma de un Sí mismo, y únicamente a condición de revestir esta forma, sólo el ego puede sentir, y la tesis según la cual la afección sensible se produce en una esfera ajena a la de la ipseidad, circunscrita al ámbito del pensamiento claro y atribuida a éste, al «yo pienso» de la conciencia intelectualista, sin que la razón positiva de esta atribución o la negativa de esta restricción se dé y ni siquiera constituya el tema de una problemática, la tesis según la cual «se siente»[19] es ontológicamente absurda. Pero lo que, experimentándose

19. Es la tesis de Merleau-Ponty, cf. *PhP*, 249, 277. [El original, *on sent*, con su sujeto impersonal y neutro, deja ver mejor lo que critica Henry que el español *se siente* (N. del T.)].

a sí mismo originalmente, puede como tal ser afectado, lo que se halla constituido en él mismo como un Sí mismo, el sentir en su realidad interior y viva, el Sí mismo del sentir que lo hace posible, que hace posible la afección por el ser ajeno, reside en la esencia de la que el sentir extrae justamente la posibilidad concreta de su ser-Sí-mismo, en su pasividad ontológica original respecto de sí y en la afectividad.

Porque la afectividad constituye, pues, la condición última, la esencia última de la afección, su identificación con ésta[20], con la sensibilidad, o su simple confusión tal como se expresa a través de la historia del pensamiento filosófico y también en las concepciones del sentido común, se aclara; el «prejuicio» de esta confusión queda a la vez fundado y rechazado. Rechazado, porque la afectividad, al realizarse concretamente en el sufrir, excluye de sí la estructura del sentido; fundado, porque esta estructura y el acto de sentir que la desarrolla no son posibles por principio más que a partir de la coherencia original de este acto como coherencia y cohesión en sí mismo en el sufrir. *La afectividad nunca es sensible, la sensibilidad es constantemente afectiva: ésta es la ley eidética que rige el ámbito último del fundamento.*

Constantemente afectiva, la sensibilidad puede ser lo que es: no la representación teórica, la fría contemplación de la realidad que ella capta, sino justamente su captación en el sentir y bajo la forma de éste. Pues lo que forma la tonalidad propia del sentir no es la especificidad del dato sensible considerado en su diversidad cualitativa irreducible, en el *quid propium* de su materialidad. Tal dato no constituye todavía más que el contenido empírico de la sensibilidad y no se propone a ésta más que en la medida en que ella se ejerce, en la medida en que se ejerce su poder puro. La tonalidad propia del sentir concierne a este poder y pretende caracterizarlo. ¿En qué consiste éste, el sentir considerado en él mismo, si está determinado en su ser por una tonalidad afectiva propia y se propone como tal en su irreducibilidad a la pura mirada del conocimiento teórico? El poder del sentido es la proyección y la recepción del horizonte. Porque ésta se confía a la intuición y sólo puede ser llevada a cabo por ella, el acto del sentido es lo que es: no el puro acto de pensar, sino precisamente el de intuir lo que como tal, como recibido en la intuición, se propone necesariamente, por tanto, como un contenido sensible aunque puro[21].

20. Nuevo error del original; ahora no lo corregimos, pues no confunde (N. del T.).

21. «La esencia de la sensibilidad, dice Heidegger, se halla en la finitud de la intuición» (*K*, 87). Con ello considera Heidegger la sensibilidad como obligada a recibir un ente que ella no ha creado (los instrumentos de tal recepción son los sentidos, cuya necesidad reside, pues, en la finitud de la intuición y debe entenderse desde ella), como sensibilidad empírica. Pero la sensibilidad pura en la que se funda cada vez la sensibilidad empírica no puede cumplirse tampoco más que en la recepción del contenido que ella se propone, o sea, intuyéndolo.

La intuición, no obstante, como hemos mostrado al poner en evidencia el carácter circular de la problemática del esquematismo, es sólo un nombre para la receptividad. El contenido que el esquematismo traspone sensiblemente para darse la apariencia efectiva de él no es, por otra parte, más que el «estar-delante» como «estar-extendido-delante»; el carácter sensible de este contenido no significa, en realidad, más que su fenomenalidad como fenomenalidad del estar-extendido-delante; no significa nada más, precisamente, que la efectividad de su apariencia. En esta, no obstante, en lo que ella nos propone en efecto, no hay nada que constituya propiamente hablando la tonalidad del sentir. Esta última ¿no debe buscarse, sin embargo, en el lado del sentido y de su poder de sentir, y no en el contenido? Pero cuando el nombre de este poder es la intuición y precisamente la recepción del estar-extendido-delante, *el dejar-extenderse-delante el estar-extendido-delante, su surgimiento en la fenomenalidad y esta fenomenalidad misma en cuanto tal, la tonalidad no está justamente en ésta, en el poder de sentir identificado con lo que él siente y pensado como su emergencia.* O bien la realidad de este poder, la realidad del acto de sentir captado en él mismo como sentirse a sí mismo es lo que hay que tomar en consideración si la tonalidad de este acto debe fundamentarse. *La tonalidad del acto de sentir es su sentirse a sí mismo, es su afectividad.* La afectividad, y sólo ella, permite que la sensibilidad sea lo que es: una existencia, el espesor de una vida recogida en sí misma y experimentándose a sí misma mientras está afectada, sufriendo y soportando lo que la afecta –no la fría captación de ello o su contemplación indiferente. *Frialdad de la captación, indiferencia de la contemplación y, por ejemplo, de la mirada teórica, son, no obstante, tonalidades afectivas*, y como tales precisamente pertenecen a la sensibilidad y la determinan; son las modalidades concretas según las cuales se realiza cada vez el acto de sentir considerado en él mismo y en la realidad de su esencia, como afectivo.

De este modo se explica, a partir de lo que ella es, el carácter afectivo de la sensibilidad. El carácter afectivo de la sensibilidad es su carácter esencial; él es el que determina la naturaleza del acto en el que el sentido se da su contenido como un acto que nunca es el de mirar boquiabierto el puro objeto de esta mirada, que nunca está privado de tonalidad afectiva, sino que se propone siempre, por el contrario y esencialmente, como afectado por ésta y constituido por ella. El carácter afectivo de la sensibilidad es su carácter esencial, porque no se superpone simplemente como una coloración variable, pasajera o que la acompaña siempre, a su ejercicio, sino que lo hace posible. La oposición puede producirse, el mundo es capaz de afectarnos y conmovernos, porque el poder de la oposición que nos abre el mundo y está

afectado por él se afecta a sí mismo originalmente. El mundo no se nos ha dado para a continuación y eventualmente conmovernos y emocionarnos o dejarnos indiferentes; no puede precisamente dársenos sino como lo que nos conmueve y nos emociona, y ello porque *la afección de la trascendencia por el mundo tiene su condición en la autoafección y en la afectividad. La sensibilidad es precisamente la trascendencia en ella misma como afectiva en su esencia. La esencia de la sensibilidad se encuentra en la afectividad*[22].

La sensibilidad no es una facultad particular que determina en el ser en el que se ejerce una forma de vida específica por oposición a otros modos posibles de la vida para él, por ejemplo, a su vida inteligente o activa. La sensibilidad designa la esencia de la relación con el mundo, por consiguiente, toda relación posible con él, cualquiera que sea el modo en que se realiza, ya se trate de una relación práctica o teórica, o también de una relación «sensible» entendida en el sentido estricto, como aquello que se produce por medio de órganos corporalmente determinados y les pertenece. Porque la sensibilidad designa la esencia de la relación con el mundo y la constituye, ésta, el ser-en-el-mundo considerado en él mismo y como tal, abstracción hecha del tipo de realidad con la que nos pone en relación e independientemente de ella, se encuentra determinado, a partir de la esencia de la sensibilidad en él, como lo que es: como afectado cada vez y esencialmente por una tonalidad afectiva. Toda relación es afectiva y sólo puede producirse como tal. Lo que se produce en la relación es nuestra puesta en presencia del ser trascendente y nuestro acuerdo con éste captado en su conjunto, nuestro acuerdo con el todo del ente. Que tal acuerdo, en el que se funda previamente todo comportamiento particular respecto al ente, no se tome en consideración y permanezca, en el seno mismo del comportamiento que él funda y por él, la mayoría de las veces ignorado y olvidado, no quita nada, a fin de cuentas, a su realidad, a este temblor secreto que penetra nuestra relación con el mundo y la determina, sea cual sea, en todas partes y siempre, como esencialmente afectiva.

Lo que funda nuestro acuerdo con el todo del ente y lo constituye se ha interpretado en estas investigaciones, siguiendo en ello a la ontología contemporánea, como la comprensión del ser. Porque ésta se lleva

22. Aunque en el carácter siempre afectivo de la sensibilidad concuerden Henry y Heidegger (y otros fenomenólogos y discípulos de fenomenólogos, como, por ejemplo, Xavier Zubiri), las consecuencias extraídas por ambos de este punto descriptivo capital están a distancia realmente infinita. En buena medida, ello es lo que ha justificado las largas discusiones, quizá no siempre transparentes, de páginas arriba sobre todo con los fenomenólogos franceses fieles en este punto, en última instancia y aunque con divergencias menores, a Heidegger (Sartre y Merleau-Ponty) (N. del T.).

a cabo en el sentido y por él, el análisis eidético de la sensibilidad es idénticamente el suyo y sus proposiciones la conciernen. *Todo comprender es afectivo*. Todo acto de comprensión tiene su tonalidad afectiva, variable, sin duda, pero ligada a él y, como tal, inevitable. Lo que en todas partes donde la apertura del horizonte del ser y su comprensión se presuponen, por consiguiente, en todo comportamiento, en toda acción, en toda percepción, en todo conocimiento, en toda representación cualquiera que sea, se propone como privado de tonalidad, como una ausencia de *Stimmung*, no es de hecho sino una tonalidad particular, y la impasibilidad de una mirada, la frialdad del saber especulativo o la indiferencia de una contemplación constituyen, como hemos visto, otras tantas determinaciones afectivas. Así se establece, con la interpretación del comprender como afectivo, un vínculo esencial tal que el surgimiento del ser-extendido-delante, allí donde se propone como la posibilidad misma de un objeto en general y de la objetividad, se propone también y necesariamente como afectado por una tonalidad y determinado por ella. Por eso todas las modalidades que implican el objeto y se relacionan con él, todas las modalidades de la vida representativa son indisolublemente modalidades de la vida afectiva y deben tomarse como tales. Lo que ahora debe quedar claro es por qué el comprender es afectivo. *Pues la comprensión ontológica del ser y la afectividad no van en absoluto a la par, como componentes co-originarios del acontecimiento en que surge la fenomenalidad, y tampoco lo constituyen en el mismo nivel ni de la misma manera.* Por esta razón, el vínculo que los une no es un mero vínculo de yuxtaposición, una recolección de propiedades cuya simultaneidad nos limitamos a constatar antes de incluirlas pura y simplemente en un mismo absoluto como *Gleichursprünglichkeit* [co-originariedad]. Pero porque este vínculo es un vínculo de fundación, porque la afectividad ha realizado ya su obra cuando se levanta el mundo, a todo lo que se propone en éste y lo supone está unida ella de manera forzosa y precisamente como lo que lo hace posible en su fundamento.

A la luz del carácter forzoso de este vínculo y de la necesidad eidética manifestada en él, es como debe comprenderse, en fin, la relación de la afectividad y la representación en general y, asimismo, todo problema particular que implique la intervención de esta relación y la concierna. Consideremos, por ejemplo, la cuestión de saber si la evidencia es un sentimiento. No lo es, dice Husserl, y la teoría según la cual «un acto de juicio que permanece idéntico en todo lo restante de su esencia psicológica, puede tanto poseer esa coloración afectiva, como estar desprovisto de ella»[23], es decir, aparecer ya como evidente, ya como no evidente,

23. *Ideen I*, 71.

desnaturaliza y no da con el fenómeno considerado, con la esencia de la evidencia, que no es una tonalidad subjetiva que suscite nuestra adhesión y «que nos llame al modo de una voz mística venida de un mundo mejor», sino «un modo especial de posición»[24], consistente en que el enunciado en el que se expresa la significación mentada por el juicio «la primera vez, se ajusta punto por punto a una intuición que da una «evidencia clara» de un estado de cosas, mientras que en el otro caso es un fenómeno totalmente distinto lo que sirve de base al enunciado, a saber, una conciencia no intuitiva del estado de cosas»[25].

Todo acto de posición, sin embargo, cualquiera que sea el modo según el cual se lleva a cabo y también en el caso en que el pensamiento se da la realización intuitiva de la significación que mienta, es en sí mismo, en su afección original por sí y como sentirse a sí mismo, un fenómeno afectivo. La afectividad de la evidencia, por supuesto, no se añade a un juicio –cuyo contenido y modo de posición seguirían, por otra parte estando inalterados– como una tonalidad monótona añadida aquí a él y de la que él otras veces estaría privado. Precisamente el vínculo de la afectividad y la representación no es un vínculo sintético y, como tal, contingente. Porque este vínculo es, por el contrario, un vínculo de fundación, la relación que existe cada vez entre el acto posicional y la tonalidad que lo afecta inevitablemente se deja comprender. *La tonalidad afectiva de un acto de presentificación en el juicio es la realidad misma de este acto; lejos de ser contingente respecto de él, indiferente al modo de posición que él efectúa, varía como él y es idéntica a él.* La tonalidad afectiva de una presentificación, al realizarse en la evidencia, está rigurosamente determinada, va eidéticamente ligada al modo de posición que rige esta presentificación y, como tal, es esencialmente diferente de la tonalidad ligada a una presentificación cuyo modo de posición es diferente. Si «son leyes eidéticas las que regulan las relaciones entre los actos posicionales que no tienen esta constitución especial», a saber, la de la evidencia, «y los que sí la tienen»[26], tales leyes eidéticas, aprióricas y científicamente determinables, regulan también las relaciones que existen entre las tonalidades afectivas eidéticamente ligadas a estos actos.

Las correlaciones eidéticas que existen entre las tonalidades afectivas de los actos y su estructura noético-noemática no se limitan, sin embargo, a la esfera de la evidencia ni a la del juicio; son universales y conciernen a todos los actos intencionales posibles, cualesquiera que sean. Nuestros sentimientos no son ni más ni menos contingentes que

24. *Ideen I*, 484.
25. *Ideen I*, 72.
26. *Ideen I*, 485.

nuestros pensamientos. E igual que éstos dejan ver en ellos unas estructuras típicas absolutamente determinadas y a las que obedecen, lo mismo ocurre con nuestros sentimientos en su vínculo con estos pensamientos y, por medio de ellos, con las cosas. Cada uno siente y experimenta, vive de una manera diferente, de una manera subjetiva, un paisaje, una obra de arte, un momento de la historia y todo lo que le sucede, pero de forma que estas «maneras de vivir» están sometidas a las leyes de la percepción, de la imaginación, del recuerdo, etc. Las tonalidades afectivas que están ligadas a estos actos de la percepción, de la imaginación, del recuerdo, y los determinan inevitablemente, no son contingentes respecto de tales actos: son su realidad y los modos de su realización. No experimentamos cualquier cosa ante cualquier cosa. *Los sentimientos que provocan en nosotros las cosas son la conciencia de su constitución.*

La interpretación del comprender como afectivo no significa solamente la existencia en él de una tonalidad que le pertenece y determina cada vez el modo concreto de su realización efectiva; esta proposición parece también implicada por ella y se propone como esencial: cualquier tonalidad inherente a un acto de comprensión y ligada a él como su realidad misma, es, como tal, comprensiva. De este modo se abre paso a la luz la tesis según la cual la afectividad no consiste en un conjunto de modificaciones o de cualidades subjetivas, por sí mismas opacas, irracionales, inexpresables, incapaces de sobrepasarse hacia una significación ni de alcanzarla, privadas de «sentido», por consiguiente, y cuyo vínculo con nuestras representaciones sólo puede ser, por tanto, un vínculo exterior, contingente, susceptible de dar lugar a fenómenos de asociación, de trasferencia, de sublimación, etc., en una palabra, a fenómenos puramente mecánicos. Porque la afectividad es en ella misma comprensiva, se propone de entrada, por el contrario, como un fenómeno significativo, despliega el horizonte de comprensión dentro del cual apunta ella al objeto y se relaciona con él, de manera que este apuntar al objeto, la posibilidad misma de apuntar a él y de relacionarse con él, de relacionarse con algo distinto, le pertenece y la define. Así aparece en la filosofía moderna, como uno de sus descubrimientos más importantes y presentado por ella como esencial, la tesis según la cual la afectividad es intencional. La afectividad no es una cosa, es conciencia y, como tal, conciencia de algo. Este carácter esencial de la intencionalidad, en efecto, lo deja ver en ella toda determinación afectiva, al igual que cualquier otro hecho psíquico. ¿Qué sería un amor sin objeto? ¿Cómo delimitar un odio que no fuera el odio a Pedro o a Pablo, el odio a tal o cual grupo social, a un rasgo de carácter, a una actitud vivida por ese odio precisamente como «odiosa»? Porque un sentimiento no es nunca un hecho

bruto, sino que significa algo, se sobrepasa hacia ello y lo comprende, es como tal «comprensible» y hay lugar para una nueva filosofía de la afectividad que, en lugar de explicar causalmente y según las leyes de un mecanicismo fisiológico o psicológico el juego de nuestras emociones y de nuestros diversos pensamientos, buscará por el contrario su sentido y su mira, entendiéndolo, como conviene al tratarse de una estructura finalista y organizada.

Sin embargo, de qué manera la afectividad es comprensiva, apta para captar significaciones trascendentes y para vivirlas, es lo que debe ser precisado, si nada repugna más a su esencia que la trascendencia, si el despliegue de un horizonte de comprensión es lo más ajeno a ella[27]. Considerada en ella misma, a decir verdad, la afectividad no comprende nada; es, más bien, la imposibilidad de toda comprensión, el no-desarrollo del ékstasis y, en esta imposibilidad únicamente, en este no-desarrollo, es lo que ella es: la inmanencia absoluta de la vida en su pasividad original respecto de sí, el sufrir y, como tal precisamente, la afectividad. Creyendo captar ésta y su carácter más importante en la intencionalidad, la filosofía moderna no ha hecho sino no dar con su esencia y perderla para siempre. Captada como intencional, por otra parte, la afectividad comparte este carácter con todos los otros hechos psíquicos; porque existen, precisamente, hechos psíquicos distintos de los afectivos. Lo esencial, la esencia psicológica, está constituida por la intencionalidad o, para hablar el lenguaje más riguroso de la ontología, la trascendencia es el fundamento de todos los fenómenos psíquicos y los determina igualmente a todos, comprendidos los fenómenos afectivos. Lo verdadero es lo contrario: *la afectividad es el fundamento universal de todos los fenómenos y los determina a todos originaria y esencialmente como afectivos*. La afectividad de los fenómenos reside en la autoafección de la trascendencia que despliega el horizonte. No es la captación de éste, sino la realidad del acto que capta; no es la comprensión misma, sino su posibilidad última y su fundamento. La afectividad no es comprensiva de la misma manera que el comprender es afectivo; estas dos proposiciones no se yuxtaponen en absoluto como formulaciones equivalentes de la estructura eidética última del fundamento, sino que están entre ellas, como hemos visto, en una relación de fundación. *La afectividad es comprensiva sólo porque el comprender es afectivo y en la medida en que lo es.*

27. No es posible plantear mejor la pregunta realmente radical que concierne a la filosofía de Henry y que hemos ido anticipando de muchas formas en nuestras notas. El intento de responderla exhaustivamente es lo que quizá constituye la importancia mayor del presente tratado (N. del T.).

Porque el comprender es afectivo, afectivo es también lo que él comprende: el mundo mismo y su horizonte. Por «mundo afectivo» conviene no entender de entrada, a la manera de los psicólogos, una región determinada de la realidad o de la existencia, propia de cada uno, quién sabe qué jardín secreto e interior donde la imaginación, proyectando libremente sus deseos, gusta de descansar y vivir en sí misma apartada del mundo. El mundo mismo, este mundo exterior y «real», el mundo de las cosas y los objetos, es el que es afectivo, y deber ser comprendido como tal. «El mundo», precisamente, no las cosas o los objetos que lo pueblan. Aquí también se debe descartar la explicación psicológica, que considera las cosas afectivas en ellas mismas, o las considera al menos como coloreadas afectivamente por la proyección sobre ellas de los deseos e intereses subjetivos del sujeto. Pues no son las cosas o los objetos o, dicho con más precisión, no es el ente el que es afectivo. O, si se prefiere, es el objeto, pero no en el sentido ingenuo y precrítico en el que todavía lo toma la psicología, sino el objeto en cuanto tal, el ente *considerado en cuanto que se manifiesta*. La afectividad está ligada a la manifestación y le pertenece, concierne al surgimiento mismo del objeto y a su posibilidad, al mundo en su mundanidad pura; es una determinación del ser del ente, no una mera propiedad óntica. ¿En qué sentido y cómo es afectivo el mundo? En cuanto que es comprendido por el comprender, en cuanto que la realidad del acto que comprende es la afectividad.

La manifestación ha sido interpretada por Heidegger, en el movimiento más profundo del pensamiento occidental, que tiene su fuente en Grecia, como la imagen, como el lugar puro en el cual y por la manifestación previa del cual se manifiesta todo lo que se manifiesta. Pero la imagen sólo es posible a partir de la realidad. La realidad de la imagen es la no-imagen, es la afectividad. *La imagen es afectiva.*

«El recuerdo de cierta imagen, dice Proust, no es sino la añoranza de cierto instante; y las casas, los caminos, las avenidas son fugitivas, ¡ay!, como los años»[28]. La afectividad de la imagen, sin embargo, no debe buscarse en su contenido representativo ni en el vínculo de este contenido con un acontecimiento particular. La tonalidad de nuestras imágenes se determina, es cierto, de acuerdo con nuestra historia, pero el poder que tienen de conmovernos y emocionarnos debe ser pensado y captado en él mismo, como una posibilidad pura de orden apriórico. *La afectividad de la imagen es su posibilidad interna, es la posibilidad del ser mismo y su esencia*[29].

28. Proust, *A la recherche du temps perdu* I. *Du côté de chez Swann*, Gallimard, Paris 1960, 427.

29. Se acaba de tomar contacto indudablemente con lo más original y profundo, con lo más extraordinario de la ontología nueva de Henry (N. del T.).

§ 55. *Determinación ontológica de la afección por la afectividad*

En cuanto que la afectividad funda la afección, la determina. De este modo se invierte el sentido de la relación que el pensamiento establece habitualmente, de acuerdo en esto con el sentido común, entre lo que nos afecta y el sentimiento que experimentamos, de manera que éste, *el sentimiento, no se deriva simplemente de la afección, como su efecto inevitable y garantizado, sino que, por el contrario, está sobreordenado a ella como lo que la regula y como aquello de lo que ésta depende.* Por supuesto que no deja de producirse una correlación entre las excitaciones múltiples que nos asaltan y por las que la existencia se encuentra continuamente sitiada y, por otra parte, las modalidades sucesivas que componen la historia de esta existencia y que ella las sufre vinculadas con esas excitaciones y como efecto de ellas. La problemática ha dado a entender cómo comprender el vínculo que une las tonalidades sucesivas de la existencia con el objeto que las provoca. Pues este vínculo no es mecánico, no es precisamente el vínculo de la causa y el efecto. Es el objeto, no el ente, lo que nos afecta; el objeto, es decir, aquello en dirección de lo cual se sobrepasa la existencia, lo que ella constituye; de manera que *el sentimiento que ella experimenta en presencia de este objeto es, como hemos visto, la realidad misma del acto que lo constituye.* Así se establecen, paralelamente a las correlaciones noético-noemáticas, o más bien como su expresión real, es decir, precisamente afectiva, las correlaciones eidéticas que unen las tonalidades afectivas de la existencia y su afección por objetos. El vínculo de la afectividad y la afección se deja comprender ahora, a la luz de estas correlaciones, y se rige por ella. Las síntesis pasivas que dominan la relación de la existencia y de lo afectante, tal como se cumple, por ejemplo, en la percepción, significan la determinación por éste del sentimiento y de sus modalidades, y su subordinación al proceso de la afección, mientras permanece abierta, y siempre efectiva en algún grado, la posibilidad de una síntesis activa, como posibilidad de la determinación inversa.

La determinación de la afectividad por la afección no se produce simplemente, sin embargo: debe además ser posible. La posibilidad de esta determinación es la posibilidad de la afección misma, es la afectividad. *Lo que sucede no es lo que determina la afectividad, sino que la afectividad hace posible la llegada de lo que llega y lo determina, determina lo que sucede como afectivo.* A la determinación de las tonalidades de la existencia a partir de lo afectante y según las modalidades de su constitución, se sobreordena como su fundamento la determinación ontológica estructural de la afección por la afectividad. Cómo se produce esta doble determinación, cómo la primera, la determinación

existencial de las tonalidades, se subordina a la segunda, que le sirve de fundamento, y se deja finalmente regir por ella, y qué es ésta, todo ello lo dice la determinación ontológica de la afección por la afectividad. La determinación ontológica de la afección por la afectividad expresa el hecho de que todo lo que nos excita y nos conmueve y debe poder conmovernos, todo lo que es recibido, no es y no puede ser tal más que en la medida en que se forma en la receptividad que lo recibe y como esta receptividad misma, como su realidad fenomenológica efectiva y concreta, algo así como una tonalidad. En la afectividad de ésta y a través de ella, *en la afectividad de lo absoluto, en él y a través de él, es como nos llega y se hace real en nosotros todo lo que nos llega*, todo lo que en general puede afectarnos. Por eso también debe entenderse la tonalidad de este llegar, idéntica a éste y a su realidad: no es en primer lugar la modalidad variable y contingente que reviste la existencia en su dependencia respecto del ser ajeno, es una propiedad de la esencia y, más aún, su estructura universal, la estructura universal de la afección como encontrando su esencia en la afectividad.

La afectividad, no obstante, no es la condición abstracta de la afección; es el acontecimiento donde viene y se reúne todo lo que viene, la venida como tal, como venida original, y su efectividad fenomenológica. La tonalidad que reviste la existencia, como tonalidad «variable y contingente», no es separable de esta venida, *designa más bien el modo particular según el cual ésta se realiza cada vez; es una modalidad de la esencia, extrae de ella su sustancia y le pertenece.* Como tal, como modalidad de la esencia, extrayendo de ella su sustancia y perteneciéndole, la tonalidad se explica a partir de ella, recibe de ella su determinación primera y última. *La determinación ontológica estructural de la afección por la afectividad no sólo hace posible la determinación existencial de las tonalidades a partir de lo afectante: la determina; de manera que esta determinación existencial se revela ilusoria y su sentido debe ser invertido; de manera que el curso y la naturaleza de las tonalidades que determinan la existencia afectada encuentran, en el seno mismo de esta afección y de la síntesis pasiva constitucional que la constituye, su origen en la esencia y se producen a partir de ella.* De la esencia dependen las tonalidades, de la esencia, es decir, de su ser más interior; de modo que, determinadas por lo que viene, están, como constituyendo cada vez la realidad misma de esta venida y su posibilidad como posibilidad fenomenológica efectiva y concreta, codeterminadas por ésta, es decir, también por su propia realidad y por lo absoluto de la vida en ellas.

Las tonalidades dependen de la esencia como de aquello que no depende de nada, que surge fuera de toda relación con nada, en la suficiencia de su ser propio. Tal suficiencia es la del sentimiento mismo,

como ajeno en sí mismo a toda afección por el ser ajeno; como siendo él mismo, en su pasividad ontológica original respecto de sí. Por eso el nombre de esta suficiencia es autonomía. La autonomía es la esencia de la vida, idéntica a la afectividad misma; es el hecho de que la vida se siente, tiene, es el sentimiento de ella misma. Precisamente porque la vida es en su esencia autonomía, «depende de las circunstancias», es decir, puede ser afectada. Pues una piedra no es afectada por nada, y tampoco un cuerpo cualquiera, sea cual sea el grado de complejidad de su organización interna, aunque fuera biológica y estuviera dotado por ella, como «cuerpo vivo», de un sistema nervioso. Únicamente lo que se hunde en sí mismo como un sí mismo, la entidad absoluta que es el sentimiento de sí, la esencia de la afectividad es y puede ser afectada. *Toda dependencia supone una independencia absoluta*: la autonomía original del ser, como ser-Sí mismo, y de la vida. Tal autonomía no es la libertad en el sentido en que solemos entenderla, tampoco la libertad ontológica que le sirve de fundamento no percibido; sino su contrario y, precisamente, la pasividad original del ser respecto de sí y su suficiencia en sí mismo, la esencia de la no-libertad[30].

En cuanto que la vida no «depende de las circunstancias» más que sobre el fondo en ella de su independencia absoluta como dependencia absoluta de su ser respecto de sí, lo que es esta dependencia respecto de las circunstancias, la afección de la vida por el ser ajeno, la tonalidad en que esta afección se realiza y por la que la vida misma se encuentra así determinada, todo esto se vuelve transparente. La tonalidad es la forma en que la vida se experimenta, un modo de sufrir, el sufrirse a sí mismo de lo absoluto, tal que este «sufrirse» de lo absoluto depende de lo absoluto mismo y le es idéntico como el modo según el cual él se realiza cada vez y como su historial. El historial de lo absoluto, su devenir interior y el modo según el cual este devenir se lleva a cabo, es lo que rige toda afección: su ley, su esencia, su realidad. *La realidad de la afección, la autoafección del ser-afectado, es la realidad de lo absoluto y su historial, es la tonalidad. La tonalidad no procede de la afección, de la afección por el ser ajeno; es su realidad como realidad de lo absoluto mismo tal como se realiza cada vez en él, a partir de él y como lo que él es*[31].

Porque la tonalidad no procede de la afección, porque es la realidad misma de lo absoluto tal como se realiza cada vez en él y en su historial, la relación que mantiene con lo afectante, la relación del sentimiento

30. Este peculiar momento dialéctico es, desde luego, clave también para la posición última de Henry (N. del T.).

31. Como se ve, los términos *devenir* e *historial* se aplican aquí por primera vez, sin equívocos, a lo absoluto mismo –aunque no, naturalmente, *tiempo*– (N. del T.).

con las condiciones que supuestamente «lo provocan», se deja comprender como lo que él es en efecto: como expresando la independencia del sentimiento respecto de estas condiciones, en su dependencia absoluta respecto de sí. *La dependencia absoluta del sentimiento respecto de sí, su pasividad ontológica original respecto de su ser propio, es justamente lo que lo constituye y lo hace posible: el sufrir como tal y la esencia de la afectividad en él.* Por consiguiente, sobre el fondo en él de lo que él es, de lo que lo hace posible y constituye así cada vez su esencia, es como el sentimiento se forma, surge y persiste, en su dependencia absoluta respecto de sí, es decir también, en su independencia absoluta respecto del ser ajeno. Semejante independencia en la que se atestigua la realidad misma del sentimiento, en la que éste hace manifiesto lo que conviene entender como su «espontaneidad», se hace visible en todo sentimiento auténtico como su carácter más propio y esencial. Mientras que el lenguaje superficial se propone adjuntar a toda determinación de la vida algún acontecimiento exterior capaz de dar cuenta de él, alguna acción, alguna condición social, histórica, individual o colectiva, que componga el «medio» en el que ella vive, el mundo al que está inevitablemente ligada, si no por relaciones mecánicas y ciegas, al menos según el juego de las relaciones intencionales, se muestra, por el contrario, a la mirada filosófica, que las tonalidades en que se expresa por turno la existencia y que componen juntas el curso de su historia, brotan a partir de ella, «inexplicablemente»; lo que quiere decir sin referencia a las condiciones que se pretende asignar cada vez a su surgimiento, sin encontrar en ellas una razón suficiente; porque tal razón reside en el sentimiento y sólo en él, en el modo según el cual lo absoluto se realiza cada vez en él mismo y a partir de él[32].

Así, la desesperación, como Scheler ha señalado con fuerza, se manifiesta, allí donde se manifiesta, donde cabe hablar de una desesperación verdadera, como profundamente indiferente a las circunstancias que la rodean o que la han visto nacer, de modo que no puede ser modificada por ellas, que no se puede actuar sobre ella, provocarla o suprimirla, actuando sobre éstas, buscando, por ejemplo, modificar su curso en un sentido favorable a las aspiraciones del sujeto. Tampoco éste es capaz de actuar él mismo sobre su propio sentimiento, que aparece así, a fin de cuentas, en su independencia absoluta respecto de toda condición ajena a su naturaleza propia, como no pudiendo estar dado más que allí donde cesa el juego de las correlaciones trascendentes y su poder, «allí donde parecen suprimidas todas las vías que permitirían escapar del senti-

32. Los acontecimientos, pues, quedan encerrados en el gran acontecimiento de lo absoluto (N. del T.).

miento negativo, y donde no hay acto ni conducta... ningún comportamiento de nuestra parte del que se pueda ni siquiera pensar que esté en condiciones de modificar el sentimiento»[33]. Las mismas observaciones valen para la dicha, que no puede depender en su existencia de la alternancia de sus alegrías y sus penas, es decir, de lo que nos aporta el acontecimiento, sino que descansa, por el contrario, en ella misma con tanta fuerza que nada de lo que le es aparentemente opuesto, ni siquiera la adversidad o los caprichos de la fortuna, es capaz de alterar su tonalidad serena. Y del mismo modo que los obstáculos que encuentra aparentemente en el mundo no pueden poner término a su existencia, lo que favorece la dicha, o eso parece, no es capaz en realidad de hacerlo, y por eso el proyecto de suscitarla modificando el conjunto de las condiciones objetivas en que ella debería insertarse en cierto modo naturalmente y como su efecto, es vano: como la desesperación, y por las mismas razones, la dicha tampoco puede ser producida. El conjunto de las técnicas por las que los hombres trasforman el mundo y lo adaptan a su conveniencia puede mucho, pero absolutamente nada, como bien sabemos, en lo que concierne a la dicha; de manera que el intento de provocar ésta sólo conduce a la multiplicación de los medios utilizados para este fin, a la invención incesante de nuevas técnicas de felicidad cuya proliferación insensata en el mundo moderno manifiesta únicamente su total impotencia en cuanto al resultado pretendido.

Sin embargo, la dicha y la desesperación están muy lejos de constituir las únicas tonalidades de la existencia susceptibles de surgir en ella y de determinarla en ausencia de toda referencia al mundo de su afección; como afirma Scheler, estos sentimientos están muy lejos de ser, por tanto, «los únicos de los que no se pueda siquiera concebir que estén producidos ni merecidos por nuestro comportamiento», como tampoco por el simple curso de las circunstancias o por la naturaleza de éstas. Si, como ha establecido el análisis eidético, la independencia del sentimiento respecto de la afección, más bien, la determinación por él de ésta, de toda afección posible en general, le pertenece en virtud de lo que es, entonces es que en todas partes y siempre, de cualquier tonalidad que sea la afección, se debe afirmar *su autosurgimiento a partir de sí como determinando lo que la afecta, como idéntica a la realidad de esta afección*. El hecho mismo de que nuestras tonalidades dependan de lo que llamamos las vicisitudes de la vida y se rijan por ellas, y, más aún, el proyecto, siempre detectable en tal caso, de llevar esa clase de existencia en que, volviéndonos hacia el acontecimiento, nos ofrecemos a él y le pedimos que nos traiga el placer o la alegría que no encontra-

33. *F*, 351.

mos en nosotros mismos; la decisión de remitirnos a lo que sucede y, por decirlo así, de dejarlo pasar a nosotros, para ser nosotros lo que él es; la disponibilidad, la curiosidad, la confianza en el curso de las sensaciones y las impresiones; la organización de este curso tal como se la persigue tanto en los intentos parciales de los individuos como en el esfuerzo coherente de una civilización por satisfacer necesidades, deseos y tendencias y, más aún, los que ella misma suscita –el esteticismo, el hedonismo, el utilitarismo y su actualización cada vez en la existencia singular–, *todo esto que hunde sus raíces en el vacío de la existencia, es decir, en su tonalidad, lejos de poder determinar ésta, le es idéntico y resulta de ella.* Así, en el seno mismo de su dependencia respecto del ser ajeno, y más todavía en ella, se atestiguan la autonomía de la afectividad y la determinación por ella de toda afección como tal.

Se debe, pues, rechazar la tesis de Fichte según la cual «el sentimiento... depende del azar»[34] y no puede como tal, en razón de este carácter contingente y variable de su ser, permitirnos captar la vida, en el sentido en que él la entiende, y gozar de ella, es decir, asentar nuestra relación con lo absoluto; pues la posibilidad de fundar tal relación se debe dejar a lo único que es capaz de subsistir por sí mismo y, por tanto, de durar: a la conciencia de sí, identificada con el conocimiento y con el pensamiento. Y así deben rechazarse los pensamientos, de inspiración muy diferente que, compartiendo sin embargo con el de Fichte y, a decir verdad, con la casi totalidad de las filosofías del sentimiento, la concepción de la contingencia absoluta de éste, es decir, de su dependencia respecto del acontecimiento y en general de la afección, creen poder fundar sobre el fenómeno de esta dependencia y sobre esta contingencia misma, comprendida por consiguiente como un carácter esencial de la afectividad, un saber positivo concerniente a ésta, a su génesis, su desarrollo y sus principales propiedades. Tales son especialmente, en la llamada psicología científica, las teorías funcionales que pretenden aclarar el sentimiento y definir su naturaleza a partir precisamente de su «función», de su papel, siendo éste el de adaptarnos a las cosas, el de permitir entre el viviente y el universo la instauración de un equilibrio esencial para el mantenimiento de toda vida, incluso la conciente, y para su desarrollo. En virtud de este «carácter adaptativo» y, por consiguiente, de la «orientación objetiva» que le confiere, es, pues, «normal» que el sentimiento, «adaptándose a mil objetos distintos», suscitado por ellos, variando con ellos, se modifique sin cesar, y encuentre así en su naturaleza misma la razón de este carácter contingente y cambiante que parece definirlo; y las determinaciones contrarias, «estabilidad», «subjetividad», se ex-

34. *VB*, 109-110.

plican entonces por una perturbación de esta función esencial, por una «desfuncionalización», una desadaptación en la que el sentimiento, despegado del medio ambiente, ajeno a sus fluctuaciones, deja de modificarse conforme a éstas y persiste, por el contrario, por ejemplo tras una fijación, una regresión o un trauma cualquiera, como un sentimiento patológico anacrónico, del que entonces da cuenta el análisis, y que está destinado, en la mejor de las hipótesis, a ser reducido por él. La pasión, en la que el sentimiento tiende a afirmarse despreciando la situación históricamente definida y sus exigencias cambiantes, representa como tal, en su permanencia, un ejemplo típico de desadaptación, *que, sin embargo, sólo puede comprenderse a partir de la adaptación misma, como una determinación negativa de ésta o como su modo-límite*, puesto que la duración patológica de un sentimiento no es precisamente sino la persistencia de lo que en otro tiempo, pero siempre de alguna manera, estuvo funcionalmente fundado[35].

Lo propio de las llamadas investigaciones positivas es el desconocimiento habitual de la esencia del fenómeno que estudian, lo que las lleva a atribuir a éste cierto número de características sin poderlas jerarquizar entre ellas ni fundarlas, y a enumerarlas de forma gratuita y casual y a discutir de este mismo y, por consiguiente, indefinidamente sobre ellas. De este modo, la «subjetividad» aparece unas veces, en el desajuste y los desarreglos de la pasión, como una propiedad de la afectividad y, por consiguiente, como una determinación accidental de ésta, ligada a ella de manera contingente y precisamente gracias a un «desajuste»; mientras que, como hemos mostrado, *la afectividad constituye la posibilidad misma de la subjetividad y su esencia, y es idéntica a ella.* Vemos, pues, cómo el análisis se orienta de manera absurda hacia la búsqueda de la función del sentimiento y del papel que éste juega en la economía general del psiquismo; cómo se esfuerza por dar cuenta de él a partir del fenómeno de la adaptación; cómo explica, por ejemplo, las emociones por una ruptura brusca de ésta, es decir, también a partir de ella; cómo se entrega, en esta dirección, a todo tipo de análisis y de consideraciones, antes incluso de preocuparse por saber qué es el sentimiento como tal;

35. Sobre esto, cf. Pradines, *Traité de Psychologie générale* I, PUF, Paris 1948, 663ss. Esta justificación funcional de la afectividad no excluye, por otra parte, independientemente de toda fijación patológica, una cierta estabilidad «normal» y de alguna manera «sana» del sentimiento; estabilidad siempre relativa, no obstante, y que expresa la estabilidad de la adaptación misma, como sucede, por ejemplo, en el matrimonio, dentro de una profesión o en la elección de una actividad continuada, es decir, cuando la situación ya no se modifica o se modifica sólo de manera insensible, aunque el cambio perpetuo de nuestras afecciones y la voluntad de mantenerlo proporcionándole siempre nuevos objetos pueden significar, en ciertas condiciones, un rechazo de la adaptación misma y de sus exigencias y, como tales, pueden volverse ellos mismos «patológicos».

antes de plantearse la cuestión de su esencia y sin hacerlo nunca. En lo que concierne a la adaptación misma, si se pretende hacerla desempeñar el papel de un principio de explicación dentro de una problemática de la afectividad y de sus modos fundamentales, conviene entonces tomar previamente en consideración lo que hace posible esta adaptación como tal y le sirve de fundamento, a saber, la afección. Explicar la afectividad por la adaptación es explicarla por la afección misma, es tomar la condición por lo condicionado y andar literalmente de cabeza; de acuerdo en ello, es cierto, con el sentido común, pues cuanto más superficial es un pensamiento y cuanto más invierte el orden verdadero de las cosas, más amplia audiencia tiene asegurada. Por tanto, si bajo el título de adaptación se debe pensar algo, es la relación con el ser exterior, relación que sin duda está ligada indisolublemente a la afectividad como a la esencia que, excluyéndola de ella misma, sin embargo la funda y la determina ontológicamente.

La determinación ontológica estructural de la afección por la afectividad contiene el principio de una crítica general del mecanicismo, es decir, de la idea de una dependencia rigurosa de lo afectado respecto de lo afectante. Por mecanicismo no podemos entender, en efecto, cuando se trata de la afección, algún proceso en tercera persona análogo a las relaciones de interdependencia que se instituyen entre los entes. La afección misma, precisamente, no puede ser reducida, como lo es constantemente en las ciencias llamadas positivas y en la propia psicología (en cuanto que se adapta a los métodos de aquéllas a fin de merecer con ello el título de ciencia rigurosa), a un proceso de esta índole, a una ley del ente y a la determinación de éste por él mismo. Porque la afección no es esto y porque su concepto debe ser sacado de la ambigüedad sobre la que se basa por completo la pseudo-positividad de la psicología objetiva, el mecanicismo, cuando la concierne y se le aplica, no designa tampoco esta determinación de un ente por otro, la relación interior y viva del ser-afectado con lo que lo afecta como objeto; eso solamente es a lo que ahora él apunta y lo que interpreta. Interpretada a la luz del mecanicismo –comprendido aquí, por tanto, como una especie de mecanicismo psicológico– y de sus postulados, la relación de lo afectante con lo afectado se propone como la determinación rigurosa del ser-interior del ser afectado por lo que lo afecta, por el objeto cuya síntesis pasiva constituye aquél. Que tal determinación, más bien, no sea nunca rigurosa y que el ser-interior del ser afectado no se reduzca nunca al mero efecto de lo que lo afecta, se deriva de que aquél es, por el contrario, la condición de éste. Lo que llamamos la espontaneidad del viviente y lo que oponemos como tal al «mecanicismo» es sólo una denominación impropia, la expresión en términos mundanos de lo que constituye la

naturaleza de la afección, a saber, no la acción del ente, sino el acontecimiento ontológico que la hace posible. Porque la afectividad constituye la estructura originaria de este acontecimiento y su realidad, *la realidad de la acción misma del ente, comprendida en su efectividad fenomenológica y en su posibilidad, como acción sobre nosotros, la acción del ente, repito, encuentra su origen y su realidad allí donde ella se hace sentir, allí donde la ipseidad abre su hueco: en nosotros mismos y en la esencia; encuentra en nosotros, en la esencia, el origen y el sentido de la determinación que ella realiza cada vez.*

Estos son los fundamentos ontológicos estructurales que rigen la relación esencial de la vida con el ser exterior, es decir, la afección, sólo a partir de los cuales tal relación puede y debe ser comprendida. La relación de la vida con el ser exterior, que halla su fundamento en la afección y se vuelve posible por ella, se deja comprender, en efecto, a partir de la naturaleza de la afección, como lo que es: como irreducible a la mera producción pasiva en el ser-afectado de lo que él experimenta a consecuencia de excitaciones externas; como implicando, en cambio, la determinación por aquél y por su ser-sí-mismo de la tonalidad que le corresponde cada vez –la determinación del sentimiento por el sentimiento mismo y por la esencia de la afectividad en él. La relación de la vida con el ser exterior, la historia de un ser comprendida como esta correlación de lo que le sucede y lo que él es, es lo que llamamos su destino. Si éste no se deja reducir a lo que se produce en nosotros sin nosotros y si, a decir verdad, nada así se produce nunca; si «el destino es el conjunto de los acontecimientos que, sin que los hayamos buscado..., no dejan de ser experimentados por nosotros cuando nos suceden... como estando en conformidad con lo que somos»[36], esta manifestación de la espontaneidad de la vida no debe traducirse simplemente en términos psicológicos; su origen debe buscarse en otra parte, no en la historia del sujeto o en el contenido particular de sus experiencias anteriores, sino en aquello que constituye la estructura ontológica de toda experiencia posible en general, en la estructura de la afección misma y en su esencia. Algo como el destino no puede comprenderse últimamente sino a partir del destino de lo absoluto mismo y como su historial.

La estructura ontológica universal de la afección es la de la sensibilidad misma. Que tal estructura, al encontrar su posibilidad última y la realidad de su ser-concreto en la afectividad de la esencia y en su autonomía absoluta, es decir también, en lo que constituye la esencia de la ipseidad, determine necesariamente y funde todo lo que nos afecta y puede ser sentido por nosotros, es justamente lo que determina y funda

36. *S*, 289.

la «espontaneidad» del sentir: el fundamento ontológico y la puesta en evidencia en su apodicticidad de eso que Lagneau percibió en la profundidad de la intuición y formuló en modo asertórico: «no podemos concebir una manera de sentir que deba considerarse como la verdadera para nosotros en determinadas circunstancias. En efecto, eso supondría o que nuestra naturaleza sensible no cambia, o que su desarrollo está sometido a una ley rigurosa, es decir, que esta naturaleza se deriva completamente en nosotros de su relación con el mundo exterior, de la que ella sería sólo un efecto, una resultante. Pero entonces no habría en nosotros espontaneidad, naturaleza sensible. Ahora bien, es lo mismo decir que somos individuos y decir que en estos individuos hay una naturaleza sensible en la que algo no se deriva de la acción del medio. Si todo en la naturaleza sensible estuviera sometido a la necesidad, si hubiera para nosotros una manera de sentir que fuera la verdadera, si a cada momento nuestra manera de sentir se derivara del mundo exterior, no sentiríamos»[37].

§ 56. *Afectividad y sensaciones*

En cuanto que la afectividad funda la afección y la determina, no puede ser reducida a lo que, por el contrario, encuentra en la afección misma la condición de su posibilidad y su propio fundamento: a la sensación; ni puede ser confundida o identificada con ésta. La confusión de la afectividad con la sensibilidad, tal como sale a la luz en el «prejuicio» que se ha denunciado en estas investigaciones a la vez que se mostraba su origen, no significa, a decir verdad, su simple identificación, sino más bien la interpretación de la afectividad como derivándose de todo lo que afecta a nuestra sensibilidad, que por esta razón no es comprendida ella misma como el poder ontológico puro que hace posible toda afección posible en general, sino como lo que se produce en él y nos afecta cada vez «realmente»: precisamente como el conjunto de nuestras sensaciones. La sensibilidad empírica es lo que sirve de fundamento tanto a la explicación que se da de la afectividad el sentido común como a la que por su parte proponen las investigaciones «positivas». Por supuesto, el sentimiento no se reduce a la sensación y no se deja encerrar en ella: ella pasa y él dura, ella es simple y él es complejo, ella es superficial y él tiene siempre cierta profundidad. Pero la sensación, la que se considera simple, fugitiva, etc., la sensación aislada no es sino una abstracción nunca realizada, ni siquiera en las condiciones, abstractas ellas mismas, del laboratorio. Lo que es real, a cada instante, es el todo de nuestras sensaciones; no su suma, sino lo que ellas juntas com-

37. Lagneau, *Célèbres Leçons et Fragments*, PUF, Paris 1950, 182.

ponen, fundándose unas en otras: la tonalidad afectiva de la existencia y las modalidades por las que ésta pasa sucesivamente y en las que no deja de trasformarse.

El todo de nuestras sensaciones, su estar-juntas, el «sentido común» en que se une en una tonalidad que se diferencia y se modaliza continuamente sin cesar, en la medida en que es una; todo lo que es producido por la sensibilidad es lo que llamamos la cenestesia. La cenestesia no constituye una dimensión aparte constituida por ciertas sensaciones específicas, las llamadas sensaciones internas, puestas en evidencia por la psicología en un momento de su historia –más precisamente, por los ideólogos franceses– y que vienen a yuxtaponerse en la sensibilidad al contenido proporcionado por los cinco sentidos tradicionales. La sensibilidad representativa pertenece también a la cenestesia, no sólo porque las sensaciones que nos procura se vinculan inevitablemente con las sensaciones internas aferentes que surgen en el ejercicio de los sentidos correspondientes. Considerada en ella misma, en efecto, toda sensación, aunque sea representativa, comporta un elemento irreducible a la representación propiamente dicha, un contenido impresional subjetivo, imposible de analizar y de describir, que sólo puede ser experimentado y precisamente sentido, homogéneo al de cualquier otra sensación, incluidas las internas, susceptible, por consiguiente, ya no solamente de ligarse a ella según el vínculo exterior de la asociación, sino de fundirse con ella en la unidad consustancial de una misma tonalidad afectiva. Ésta, el sentimiento general que en todo momento tenemos de nuestro ser, el sentimiento de la existencia, es pensable, por tanto, a partir de lo que es la cenestesia misma y como aquello que resulta de ella.

Que la tonalidad que no deja de afectar a la existencia y de definirla como su carácter más constante, se derive de la cenestesia, no significa que difiera en naturaleza de ésta, sino que, dado que derivarse quiere decir aquí depender del conjunto de las sensaciones, simultánea o sucesivamente experimentadas, como lo que ellas producen y como la unidad en la que todas se fundan, la tonalidad es idéntica a la cenestesia. Por eso, porque es idéntico a la cenestesia, el sentimiento se deja comprender como un sentimiento «sensorial» o «sensible», siempre complejo, hecho de elementos múltiples aunque indiscernibles y fundidos en él; por eso y así, a fin de cuentas, la afectividad es asimilable a la sensibilidad misma, en la riqueza de su efectividad concreta, a la sensibilidad real o empírica. Por esta razón también, porque se confunde con el contenido impresional de la sensación y lo que él comporta de cualitativamente inefable, la afectividad no puede captarse sino dentro de ésta y su estudio debe orientarse, como por otro lado lo hace en la psicología positiva, hacia las tonalidades simples como el placer o el dolor, lo agradable o lo desagradable,

a fin de descubrir en ellas justamente las bases mismas de la afectividad y sus determinaciones primeras, a partir de las cuales es posible entonces seguir la formación de los sentimientos más complejos, cuya afectividad, sin embargo, sigue siendo homogénea a la de sus «elementos».

Estos elementos, es cierto, las tonalidades primeras que constituyen el fondo del sentimiento de la existencia y determinan las modalidades en las que no deja de trasformarse, no siempre las identifican los psicólogos con la sensación. El problema de esta identificación, o sea, en definitiva, el de la naturaleza de los elementos que constituyen la «base» de la afectividad, da pie a múltiples discusiones, como vemos, por ejemplo, cuando se trata de saber si el dolor es una sensación, si es homogéneo al placer, si existe una fuente única de la vida afectiva o si, más bien, ésta debe entenderse como una «dicotomía». Sin embargo, el hecho mismo de que esta diferencia entre los elementos fundamentales de la afectividad y la sensación propiamente dicha constituya un problema; el que para responder a él la psicología positiva tenga que recurrir a criterios exteriores a la región de ser a la que estos fenómenos pertenecen, para considerar la disposición de los órganos a los que están referidos –a buscar, por ejemplo, si existen terminaciones nerviosas álgicas específicas–; si ocurre lo mismo en el caso del placer; en qué organización fisiológica se apoyan las sensaciones internas; si la división en la sensibilidad normal entre lo agradable y lo desagradable se debe a esta organización misma o sólo a sus modalidades funcionales, todo ello atestigua la homogeneidad primera de todas estas impresiones, su indisociabilidad, en el plano fenomenológico, de lo que constituye cada vez su ser-afectivo.

Tal homogeneidad del contenido impresional y afectivo de la sensibilidad no se pone en cuestión, por otra parte, sino que más bien se subraya al ponerla en relación con el cuerpo entendido como el objeto de la psicología: a la unidad del ser se añade simplemente aquí, para confirmarla cuando no para fundamentarla, la unidad de la explicación. Que ésta, la explicación del ser inmanente por una causa trascendente a su contenido efectivo y profundamente ajena respecto a él, se proponga y pretenda hacer valer sus derechos tanto en el caso de la afectividad como en el de la sensibilidad, o más bien como atestiguando la comunidad de origen de lo que hay a la vez e idénticamente de afectivo y de sensible, de cualitativamente específico, en el contenido impresional y las tonalidades de la existencia subjetiva en general, lo muestra suficientemente la filosofía de la afectividad, que afirma, a lo largo de toda su historia y más allá de la oposición aparente de las doctrinas, que «no hay sentimientos sin un conjunto de fenómenos corporales»[38].

38. Sartre, *L'imaginaire*, Gallimard, Paris 1948, 177.

Que la afectividad no se identifica con la sensación ni cabe tampoco comprenderla como su efecto, se deriva de que, por el contrario, es la condición de ella. Aquí radica el paralogismo de toda teoría sensualista de la afectividad. Tal paralogismo consiste en considerar la sensación *in abstracto*, como algo aislado y que se basta a sí mismo. Considerar la sensación como algo aislado ya no significa aquí considerar una sensación por separado, fuera del contexto fenomenológico concreto al que pertenece y en el que se muestra como una modalización del sentimiento general de la existencia, al que modifica pero, más todavía y ya siempre, por el que está modificada. El problema concierne en realidad a la suficiencia ontológica de la sensación y también a la del contenido impresional de conjunto en el que viene ella a fundirse. Precisamente, la sensación, el todo de la sensación, no tiene por sí mismo ninguna suficiencia, *no es la especificidad cualitativa del contenido impresional de la sensación, ni tampoco la especificidad de la tonalidad de conjunto en que viene a fundirse, lo que constituye y funda cada vez su realidad*, la efectividad de su ser fenomenológico y concreto. ¿Dónde reside la realidad de la sensación? *La sensación es real en cuanto que es sentida.* La realidad de la sensación reside en el ser-sentido mismo considerado como tal y, más aún, en la esencia en que el ser-sentido halla su propia posibilidad y la efectividad de su efectuación: en la afectividad.

La afectividad no es una condición exterior de la sensación, una forma dentro de la cual la sensación se dé y donde se manifieste como su contenido. La sensación no es un contenido; el contenido de la sensibilidad presupone como tal la existencia de un poder encargado de recibirlo y de hacerlo manifiesto, a saber, precisamente la sensibilidad y, por consiguiente, la afectividad misma. Que la sensación sea real en cuanto que es sentida, en el sentir mismo y por él, quiere decir: la sensación, *la sensación original no es lo que nos afecta, el ser que el sentido se da en la oposición; es la afección misma, el ser-afectado tal que, afectado por lo que lo afecta, es, en esta determinación de la afección y en primer lugar, afectado por sí mismo. La sensación original se afecta a ella misma, se siente a ella misma, presupone la dimensión ontológica de la autoafección y de la afectividad, se forma y surge en ella.* De esta forma es como la afectividad es la condición de la sensación: constituye su realidad misma y la sustancia de su ser fenomenológico efectivo y concreto. Como tal, al encontrar su realidad y la efectividad de su ser concreto en la afectividad, la sensación, *toda sensación posible en general, es afectiva; la afectividad de la sensación es necesaria a priori*, le pertenece, no solamente, a decir verdad, como un carácter eidético entre otros, sino como su esencia misma y precisamente como su sustancia. Como tal también, porque su esencia es la afectividad, la sensación está viva, se

forma allí donde se forma la vida, vibra en ella, con ella, y la determina como su determinación, posible a partir de ella, como una modalidad y una tonalidad de la vida misma. Así se resuelve al mismo tiempo el absurdo que grava el concepto de «sensación externa», como si algo exterior, trascendente, pudiera constituir por sí mismo una sensación, pudiera portar en sí el ser-interior de lo que está vivo, el experimentarse a sí mismo –que es lo único susceptible, como tal, de experimentar algo así como un modo de, precisamente, su «experimentarse a sí mismo», una determinación de su afectividad.

La sensación no es «exterior» más que por su significación, en su referencia a aquello de lo que es la sensación. Precisamente porque se lleva a cabo en el sentido, como un modo del sentir y de la trascendencia en él, la sensación, cualquier sensación es por naturaleza la sensación de algo. Aquello de lo que la sensación es sensación, es precisamente el excitante. El excitante no es el término desconocido = *x*, determinable solamente por el progreso científico, y que actúa sobre un órgano sensorial ajeno él mismo a la experiencia sensible; es *el objeto* de esta experiencia; como tal y sólo a título de tal nos afecta. En cuanto que la sensación se refiere a un objeto del que ella es la sensación, es representativa. Que «represente» tal objeto no significa en absoluto que lo piense, que se lo represente en un acto de conocimiento, que este objeto sea el objeto determinable del entendimiento. Porque el objeto de la sensación es recibido por ella, en el sentir, es sentido, es «afectivo» en el sentido que hemos dicho, y se propone con esta determinación ontológica esencial. Que ésta no concierna, sin embargo, solamente al objeto de la sensación, sino también a las producciones del pensamiento, a todo tipo de objetos; que se proponga como una determinación ontológica estructural del ser trascendente, se deriva justamente de que el pensamiento mismo se apoya en el sentido y se produce en él, en el medio ontológico de la afección, que es la condición de toda experiencia de objetos en general.

La sensación tiene dos contenidos: un contenido inmanente, afectivo, el contenido del ser-afectado, lo que experimenta la vida cuando se experimenta a sí misma en esta determinación particular que resulta en ella de la afección; y un contenido trascendente, el excitante mismo, lo afectante, tal como se da en el sentir y por él. Que éste se realice, en el caso de la sensación propiamente dicha, por la intermediación de órganos corporalmente determinados, determina únicamente la especificidad del contenido impresional de la sensación correspondiente, que, no obstante, debe entenderse en los dos sentidos indicados; encuentra cada vez su condición ontológica, la condición ontológica de su «sensibilidad» y de su «afectividad», en la estructura ontológica de la afección misma, en la estructura del sentido interno y en la de la afectividad. Por supues-

to, «contenido trascendente» y «contenido inmanente» deben tomarse en un sentido radical, en el que «trascendente» designa todo lo que no es la vida misma en su subjetividad absoluta, a saber, no sólo las significaciones trascendentes a las que apuntan las intencionalidades objetivas sino, del mismo modo, los esbozos de las cosas, sus apariencias subjetivas, las siluetas y los datos «inmanentes», en la terminología de Husserl, a partir de los cuales están constituidas las cosas. Porque, conforme a la estructura ontológica de la afección, la sensación tiene siempre dos contenidos, *la sensibilidad, de la que ella es un modo y a la que ella determina, se propone necesariamente como una sensibilidad afectiva y al mismo tiempo representativa, como el hecho de intuir un contenido sensible y afectivo en un acto tonalmente determinado, por una parte, por este contenido, y codeterminado por la esencia de la afectividad en él.*

Así se explica y disipa la ilusión propia del punto de vista genético por el que la psicología positiva pretende superar el marco necesariamente demasiado estrecho en el que se encierra la fenomenología al limitarse únicamente a la consideración de los datos de la experiencia vivida: la ilusión según la cual la sensibilidad afectiva y la sensibilidad representativa constituyen dos fases sucesivas dentro de un mismo proceso de evolución. Dentro de este proceso aparece en primer lugar la sensibilidad afectiva, cuya esencia permanece, por otra parte, en una oscuridad ontológica total, puesto que es entendida todavía, en ausencia del concepto determinante de autoafección, como una afección cuyo carácter afectivo está privado de todo fundamento –una afección confundida ella misma, además, con un proceso en tercera persona, con un conjunto de reacciones reflexógenas a estímulos simples –con un «automatismo»[39]. Porque no es solamente esto y, conforme al doble empleo de los signos en uso en las ciencias positivas, encuentra subrepticiamente la significación ontológica fundamental por la que designa el surgimiento original de algo y su manifestación, y aparece de nuevo en el plano «psicológico», como «perfecto calco conciencial de la estimulación neuromotriz que la acompaña»[40], la afección es, en esta primera fase de su historia, esta estimulación misma y su reacción consecutiva instantánea: una especie de choque casi mecánico pero cargado de conciencia, más exactamente, de esta forma de conciencia confusa que se llama afectividad. De este modo se produce «en descargas a bocajarro, pesadamente afectivas», la excitación inicial en que las cosas «nos afectan simplemente primero sin darnos… ninguna imagen»[41]; en que el ser afectado y lo afectante no

39. «La afección no es más que un automatismo», Pradines, I, 6, 17.
40. *Ibid.*, 185.
41. *Ibid.*, 281.

son, por así decirlo, sino uno; en que el primero, sin oponerse todavía el segundo, lo conoce simplemente «en comunión íntima con él», como sucede «cuando el objeto se funde en nosotros en el torrente inconciente de la vida vegetativa»[42].

Así sale a la luz la representación de una afección original que excluye toda distancia entre lo afectante y lo afectado y que es además instantánea; una *afección puntual* en la que lo afectante nos afecta en un contacto inmediato y precisamente como por un choque análogo al que se produce entre dos realidades contiguas. Por confusa y, a decir verdad, impensable que sea tal representación –confusa porque identifica el surgimiento de lo afectante con un contacto ciego entre dos entes; impensable porque en tal contacto no hay precisamente ninguna afección–, deja presentir en ella, con la idea de la supresión de toda distancia entre lo afectante y lo afectado –por impropia que sea, a su vez, la figuración de esta idea con la ayuda de elementos tomados siempre de un realismo elemental, la de este «contacto inmediato»–, una estructura distinta de la de la afección y que la funda al mismo tiempo que ella funda su afectividad; es ella en todo caso la que designa a la sensibilidad, bajo su forma original, como sensibilidad afectiva.

A ésta sucede la sensibilidad representativa, que se produce cuando el ser afectado, dejando de sufrir lo afectante en un contacto inmediato o incluso de mezclarse con él en una fusión casi mística, se vuelve contra él, lo mantiene a distancia y no es alcanzado por él más que «en excitaciones retardadas que, cada vez menos afectivas, cada vez más capaces de retardo, nos significan, en anticipaciones cada vez más amplias de la excitación viva, distancias cada vez más grandes de lo excitante mismo». Éste, por consiguiente, ya no es sufrido directamente, sino que únicamente es representado en «un símbolo degradado de su acción», que es su «cualidad», mientras que él mismo queda insertado en el espacio, «a cierta distancia», como «objeto»[43]. De esta manera, las impresiones afectivas primitivas «que conmueven», se sustituyen por impresiones «que dejan insensible» en cuanto que están solamente representadas, y tal sustitución expresa el esfuerzo del viviente por ponerse fuera de alcance y por disponer a su alrededor un campo inofensivo, que es el de la representación. Esta última, por tanto, no sucede simplemente al reinado primitivo de la afectividad; está destinada a ponerle fin, de modo que entre ellas hay «una relación inversa», algo así como una disminución progresiva de la afectividad mientras que se desarrolla, en cambio, la representación misma, la sensación representativa o

42. Pradines, I, 395.
43. *Ibid.*, 281.

sensación propiamente dicha, que marca el desenlace de este combate y es «el tipo ejemplar de una impresión en la que la compresión progresiva del elemento efectivo ha hecho que resalte cada vez más el elemento representativo, es decir, perceptivo»[44].

La idea de una relación inversa entre la afectividad y la representación, y también la de la aparición sucesiva de ambas dentro de un mismo proceso temporal, no puede, sin embargo, más que parecer absurda al pensamiento que las capta como estructuras ontológicas al mismo tiempo que percibe su contemporaneidad en la esencia y la relación de fundación que las une. La filosofía, precisamente, no tiene por qué escoger entre la génesis y la descripción, que se tiene hoy por «fenomenológica» cuando la mayoría de las veces no es sino un inventario exterior de caracteres no fundados que la génesis, por esta razón, reconoce a su vez y enumera en el orden que le conviene. La filosofía es la intuición eidética de la estructura ontológica de la realidad[45], y como tal prescribe a todos los fenómenos, por ejemplo, a la sensación, los caracteres esenciales que le pertenecen con toda necesidad, en la medida en que deben y pueden ser fenómenos reales. Tal prescripción de orden eidético tiene, en lo que concierne a la sensación, la significación de definir el lugar en que ella se da a sentir y es experimentada como constituyendo precisamente su realidad, como el experimentarse a sí misma de la vida en la inmanencia absoluta de su afectividad.

§ 57. *La afectividad como forma universal de toda experiencia posible en general y como forma de esta forma. El concepto puro de la afectividad*

Que después de esto el ser total de la sensación –su contenido representativo irreal y también su realidad como realidad afectiva inmanente en la esfera de la subjetividad absoluta– se encuentre constituido, retenido en la retención, y se perfile así como una unidad trascendente, «inmanente», según la terminología de Husserl, en el flujo de la conciencia interna del tiempo, no afecta en nada al estatuto ontológico de la sensación original; sólo impide al pensamiento comprenderlo. Pues esta sensación constituida es la que inevitablemente el pensamiento tiene ante su mirada cuando se dirige hacia ella para intentar captarla, igual que es ella la

44. *Ibid.*, 450.

45. Dada la caracterización de la esencia en la que estamos inmersos, esta espléndida definición de la filosofía no deja de contener la paradoja de que circunscribe a este saber a un ámbito de trascendencia, como es el dominio de lo eidético. A menos que se logre establecer una relación adecuada –adecuada a las bases y los logros de la fenomenología radical– entre lo absoluto y algo así como su *eidos* (N. del T.).

que interviene ya en la experiencia inmediata en cuanto que el contenido representativo de la sensación contiene siempre también en él la representación de su ser subjetivo inmanente, es decir, de su afectividad. El error del pensamiento filosófico no es confundir la afectividad con la cenestesia, sino que reside en su incapacidad para captar el ser-original de ésta, *el ser originalmente inmanente de la impresión como encontrando su realidad en el sufrirse a sí mismo del ser que la sufre;* en su incapacidad para captar la esencia de la afectividad misma. De una sola vez, por una misma razón, se operan las degradaciones correlativas del concepto de la sensación original y la del de la afectividad.

Tal degradación es visible en Lachelier. Habiendo captado el ser original de la sensación como idéntico a su ser-sentida, o sea, a su afectividad y, más aún, habiendo captado a ésta como constitutiva del estar-dado-a-sí-mismo del sujeto, o sea, de su subjetividad –«por lo que en ella hay de afectivo es por lo que pertenece al sujeto y por lo que el sujeto está dado a sí mismo»–, el autor de *Psychologie et Métaphysique*[46] se muestra inmediatamente, por no disponer de las categorías ontológicas fundamentales susceptibles de articular su intuición, incapaz de mantener ésta y de preservar su significación decisiva. El ser-original de la impresión queda confundido con su ser-constituida, con su inserción en el cuerpo propio; las sensaciones ya no son precisamente sino nuestras afecciones orgánicas y en su relación con éstas, «porque están ligadas a estas afecciones y hunden de alguna manera sus raíces en nuestras vísceras», es por lo que las cosas sensibles «se nos dan, y por lo que existen para nosotros» –el estar-dada de la cosa ya no es captado, últimamente, en la afectividad de la sensación, es decir también, en la autoafección original del sujeto, constitutiva de su ser mismo, sino, de una manera absurda, en la conexión establecida entre dos realidades trascendentes: entre la cosa y el mundo orgánico al que está «ligada» según la representación ingenua del realismo. Inserta en este mundo orgánico y constituyéndolo, constituyendo la cenestesia misma, explícitamente comprendida como una primera capa de trascendencia, la sensación ya no es, en efecto, nada más que algo trascendente, de manera que lo que constituye su ser original, a saber, la afectividad, se encuentra decididamente perdido; de manera que la afectividad misma se capta como un contenido trascendente, exterior al sujeto y a lo que constituye la ipseidad en él: «nuestras sensaciones, o lo que tienen de subjetivo..., ¿somos nosotros mismos?... Decir que gozamos con un placer y que sufrimos con un dolor, ¿no es confesar que somos algo distinto de este placer y de este dolor?»[47].

46. *Psychologie et Métaphysique*, 35.
47. *Ibid.*, 35-36.

La filosofía clásica decadente, y lo mismo los pensamientos que creen oponerse a ella, presentan, en lo que concierne a la sensación, el mismo fracaso respecto del ser original de ésta y, por tanto, el olvido del poder ontológico de donación que le pertenece en cuanto que este ser es idéntico a la afectividad misma. Este poder de llevar a cabo la obra ontológica original de la donación es lo que se encuentra pensado confusamente bajo el concepto de cenestesia, en la medida en que ésta no designa tan sólo una dimensión específica de la sensibilidad, sino, más bien, su fundamento universal, a saber, el estar-dada, el ser-dada de toda sensación como tal. Esta significación, que confiere a la cenestesia su papel ontológico fundamental, sale a la luz cuando se dice que «hay sensación visual sólo porque hay sensación cenestésica del aparato visual», y que «lo que comporta de únicamente periférico la sensación visual» no sería sin este apoyo «más que un dato insuficiente para aspirar a la existencia»; cuando, a propósito de la visión en la oscuridad que implica, al mismo tiempo que «la supresión de lo periférico», la subsistencia de lo «cenestésico», se afirma precisamente que tal visión «no puede ser definida por una negación más que a propósito de lo periférico», pero que «cenestésicamente es positiva», pues es «tanto como la ausencia de la luz, la presencia del ojo vivo»[48].

La presencia del viviente, la autoafección de la sensación constitutiva de su ser-dado original, de su ser y de su esencia, y presente como tal en toda sensación, tanto en la «sensación visual» –en la medida en que no se la reduce arbitrariamente a su contenido representativo– como en la «sensación cenestésica del aparato visual», es, sin embargo, lo que no está pensado; el fenómeno ontológico fundamental de esta autoafección, en lugar de ser captado en su estructura y su posibilidad intrínseca, queda completamente escamoteado, ya que la idea que lo expresa, el privilegio de «la inmediatez» en virtud de la cual, «a propósito de esta clase de sensaciones, la cosa que es conocida es también la cosa por la que es conocida», se encuentra referido a una causa exterior y está explicado por ella: «se debe únicamente a una disposición fisiológica». Además, ésta no concierne a la autoafección misma y no pretende ni siquiera fundarla: «proporciona la materia de la conciencia pero no basta para constituirla a ella misma»[49]: *la sensación, en lugar de llevar en ella, como sensación viva y en su inmanencia original, la posibilidad del ser-dado, ya no es precisamente más que la «materia del conocimiento»: algo trascendente que presupone fuera de sí, por el contrario, tal posibilidad, la posibilidad del conocimiento y de la experiencia en general.*

48. Bénézé, *Allure du Transcendantal*, 71-72.
49. *Ibid.*, 74-75.

Lo mismo ocurre en la filosofía de Sartre, donde la cenestesia aparece primero en el plano de la existencia irrefleja y parece pertenecerle. Por ejemplo, en el caso de una conciencia de lectura que va acompañada por un dolor ocular, éste no es en modo alguno un objeto y no se refiere tampoco a un cuerpo objetivo; sólo ante la mirada de la reflexión puede parecer tal y se encuentra entonces conocido y nombrado como «dolor de ojos». En él mismo, sin embargo, tal dolor no es diferente de la conciencia de lectura: es su ser mismo, «la materia traslúcida de la conciencia», «existe más allá de cualquier atención y cualquier conocimiento, ya que se desliza en cada acto de atención y conocimiento –ya que es este acto mismo». El dolor es la textura de la conciencia, lo inefable de su existencia misma, aquello de lo que no puede ella separarse; de manera que el proyecto de escapar de él fracasa inevitablemente, porque esto «inefable de que se quiere huir se vuelve a encontrar dentro de este despegarse de él..., es el ser de la huida que quiere huir de él»[50].

Sin embargo, el dolor constituye en Sartre sólo el ser-en-sí de la conciencia, «su ser-ahí», «su ligazón con el mundo», «su contingencia»; no es lo que la conciencia es más que en cuanto la conciencia no es lo que ese dolor es. El dolor es el ser, la conciencia es la nada (*néant*). El dolor no es lo que es, no está dado, más que porque la nada lo nadifica. El ser-dado no pertenece al dolor mismo ni a lo que constituye su esencia, la esencia de la afectividad en él; es obra de un poder exterior a ésta y que es la exterioridad misma como tal. Tras haber identificado el ser del dolor y el de la conciencia no tética[51], hay que distinguirlos, instituir entre ellos un intervalo, que es justamente el de la exterioridad. «Sin embargo, incluso en este plano de ser puro, el dolor... sólo puede ser existido no téticamente por la conciencia más que si es sobrepasado. La conciencia dolorosa es negación interna del mundo, pero a la vez ella existe su dolor –es decir, sí misma– como un despegarse de de sí»[52]. La sensación dolorosa y su afectividad se hunden entonces en lo trascendente, aparecen en ello como contenidos. No, sin duda, como objetos de una contemplación indiferente y libre, como «objetos psíquicos»: al dolor que la acompaña, la conciencia de lectura permanece ligada invenciblemente, pero este vínculo es un vínculo de trascendencia; la conciencia existe su dolor de modo que «existir» significa «sobrepasar», de manera que el dolor es la textura misma de la conciencia en cuanto que la conciencia «sobrepasa esta textura hacia sus posibilidades propias»[53] y hacia el mundo.

50. *EN*, 398-399.
51. Es decir, *ponente*, propiamente asertiva. El neologismo lo acuñó Husserl (N. del T.).
52. *EN*, 398-399. [Para no encontrar demasiado extraña la traducción, recuérdese que Sartre usa el verbo *existir* como transitivo frecuentemente (N. del T.)].
53. *EN*, 396.

Éste es justamente el estatuto de la cenestesia, es decir también, del cuerpo mismo, de lo que Sartre llama además la contingencia, la facticidad: el de una presencia que acecha a la conciencia como aquello de lo que no puede deshacerse, como el término inevitable a partir del cual se alza ella hacia el mundo y construye sus proyectos, *quedando entendido que esta presencia no es tal, no es una presencia, más que por la distancia en que la mantiene la conciencia, idéntica ella misma a esta distancia como tal.* La cenestesia es «esta contingencia, esta gravedad *a distancia* del para-sí, que éste nunca es pero que tiene que ser[54] como gravedad sobrepasada y conservada en el sobrepasarla mismo»; es «la facticidad»[55]. Justamente porque una distancia se instituye necesariamente, como idéntica al para-sí mismo, entre éste y la cenestesia que significa la contingencia original de la existencia de aquél, es por lo que es posible y, en realidad, inevitable para la conciencia adoptar una actitud respecto de esta existencia corporal que la penetra, vivirla de tal o cual forma, superar, por ejemplo, la fatiga, el dolor, o abandonarse a ellos en un proyecto cuyo sentido es detectable cada vez y conduce finalmente, por la vía de un análisis regresivo, hasta el proyecto inicial y fundamental de la relación que el Para-sí escoge mantener con su facticidad y con el mundo[56]. *Vivida en un proyecto, «asumida» siempre de algún modo, la afectividad inherente a la cenestesia y definida por ella es, tanto en el existencialismo como en la filosofía clásica, un contenido trascendente que halla fuera de él, en la exterioridad de la trascendencia misma, la condición ontológica de su posibilidad.*

Éste es el momento crucial de la problemática de la afectividad, aquel en el que *lo que constituye la condición de toda afección y toda experiencia, a saber, la afectividad misma, se encuentra incluido, por el contrario, en el contenido de la experiencia, y sometido, pues, a lo que debe ser condición de ésta.* Lo que constituye la condición de toda afección y toda experiencia, de todo lo que se susceptible de sernos dado, el serdado mismo considerado en cuanto tal, en su posibilidad intrínseca y su realidad propia, es lo que se llama una Forma, el elemento trascendental de lo real y lo que éste tiene de ontológico. Tal es justamente la afectividad, la forma universal de toda experiencia posible en general, la dimensión ontológica y trascendental que funda la realidad de todo lo que es[57].

54. Sartre traduce al francés la expresión heideggeriana *ist zu* como *a à être*. El existente no *es* sino que *va a, está a...* (está a sus posibilidades). Pero nos parece que es demasiado forzado traducir esta frase al español de otro modo que como proponemos aquí (N. del T.).

55. *EN*, 162; el subrayado es nuestro.

56. *EN*, 533-534.

57. Naturalmente, la afectividad como forma de formas es la tesis propiamente original, decisiva, de este libro (N. del T.).

A decir verdad, el concepto de forma no es simple. En él se incluye, en primer lugar, el de la estructura de la afección pura como afección de la esencia por el horizonte que ella proyecta. Si la forma designa la estructura de la afección, debe, no obstante, ella misma ser posible; su propia posibilidad, la posibilidad ontológica última de todo lo que es, es la forma en la que la forma está, como forma, dada a ella misma: es la autoafección de la trascendencia. La afectividad es la forma de la forma, la esencia de la esencia. Por esta razón, de esta manera, la forma es afectiva: no como la mera forma de los objetos, como la condición ontológica de su posibilidad, sino en cuanto que esta forma de objetos es ella misma posible. Por eso la problemática no puede contentarse con enunciar el hecho de la afectividad de la forma, ya que la afectividad no es un carácter de ésta, una propiedad enigmática añadida a ella y que la acompaña como algo opaco e ininteligible cuya presencia nos limitamos precisamente a constatar. *La afectividad es, en la forma que la hace posible, el experimentarse a sí misma que la hace originalmente presente a ella misma y capaz de actuar*[58]*; en una palabra, su forma más interior, lo más inteligible que hay en ella y el principio último de toda inteligibilidad, su esencia.*

Cuando la afectividad ya no se capta, en cambio, en el plano trascendental mismo, como esta pura posibilidad ontológica de lo que es y como una forma, más aún, como constituyendo la posibilidad más interior de esta posibilidad y la forma de esta forma; cuando, identificada con la cenestesia comprendida, no en su ser original, que reside precisamente en el elemento trascendental de la afectividad pura, sino como el todo constituido de nuestras sensaciones y, por consiguiente, como un contenido trascendente, se presenta y queda interpretada como un contenido de este tipo; y entonces la filosofía se mete en una confusión en la que la vemos todavía hoy, y lo que constituye a la vez e idénticamente la esencia de la afectividad y la de la forma, la esencia del ser mismo, se pierde irremediablemente.

En primer lugar, en lo que concierne a la afectividad, ella ya no es la forma y su esencia, sino justamente un contenido, mediatizado por ella y que la presupone, entre muchos otros, de la vida conciente, ajeno a la esencia de ésta, a la conciencia pura y a la fenomenalidad pura como tal; por consiguiente, algo opaco, heterogéneo al espíritu, más o menos asimilable al contenido impresional específico, contingente, variable e irracional, de una sensación cualquiera o, mejor dicho, idéntico precisamente a éste. Contingente, variable, irracional, la afectividad no es como tal nada universal ni necesario, nada que pueda prescribirse a priori, por

58. Sugerimos anotar cuidadosamente este aspecto de la descripción (N. del T.).

su estructura misma, a la experiencia; y si ocurriera que ésta última manifestara en todo lugar y siempre un carácter afectivo, ello no sería tampoco más que un hecho imprevisible, una determinación que uno aprende, como todas las demás determinaciones que constituyen juntas su «materia». Porque pertenece a ésta, al contenido empírico de nuestra experiencia, la afectividad no sólo es contingente, variable e irracional, sino que además comparte con este último su estatuto: *se propone como un contenido trascendente y no puede aparecer y darse más que en esta forma*. Tal es el absurdo que, sin embargo, domina la historia de la filosofía de la afectividad, ya que la esencia de ésta, el experimentarse a sí mismo constitutivo como tal de una esfera de inmanencia radical y de la vida misma en su interioridad viva, no puede, claro está, encontrarse realmente, como ser-dado-a-sí-mismo efectivo, como sentimiento de sí, en el contenido insensible y ciego de la entidad trascendente, ni puede pertenecer a ella[59].

En cuanto a la forma, precisamente porque la afectividad está puesta fuera de ella como un contenido ajeno a lo que hay en ella de propiamente ontológico y a su esencia, no es nada afectivo; *la pureza del elemento trascendental significa justamente la inafectividad de la forma*. «La forma trascendental, dice Bénézé, es completamente ajena a la afectividad». Así pues, la experiencia se presenta como la pura manifestación, en ella misma inafectiva, atonal, de un contenido infinitamente distinto de aquel al que pertenece la afectividad, igual, en todo caso, que cualquier otro contenido. «Los estados afectivos, igual que los estados intelectuales y los estados activos, reciben su encuadre de esta forma no sensible»[60]. Este carácter inafectivo y atonal de la manifestación pura es justamente lo que la determina como un conocimiento, como una mirada impersonal y vacía, una pura luz que ilumina todo pero indiferente a aquello que ilumina: la «objetividad» como tal, con las significaciones existenciales y axiológicas aferentes a su concepto; y el esfuerzo, tan visible en la filosofía contemporánea, por definir el acontecimiento ontológico de la relación con el mundo fuera de la pura teoría, que no es más que una modalidad de ella, sigue siendo vano, no obstante, mientras la posibilidad más interior de la forma, mientras la forma de la forma no constituye el tema de ninguna problemática ni está captada en ella misma. Pues sólo así es como la relación es afectiva: sobre el fondo en ella de su antiesencia, idéntica precisamente a la afectividad. Pero cuando no está referida a esta posibilidad, la más íntima de todo lo que es, cuando no está

59. Todo lo más, la esencia de la afectividad se puede representar en ese contenido, lo cual es muy diferente. Sobre esto, cf. *infra*, § 66, 67.

60. Bénézé, *Allure du Trascendantal*, 63.

referida a la afectividad de la forma, captada entonces como la simple forma de los objetos, como trascendencia, se vuelve incomprensible, no puede ya sino ser constatada como un hecho enigmático; y la filosofía, en esta situación absurda en la que describe con complacencia aquello cuya esencia se le escapa, ya no es, en efecto, más que literatura.

O bien, si la afectividad no encuentra su origen en la esencia misma de la forma y si se manifiesta, sin embargo, en ella como una característica aparente e irrecusable, es que le sobreviene de manera accidental, bajo una influencia exterior, como un añadido sintético y parasitario, como una alteración de la forma misma y de su pureza ontológica original. Tal situación se realiza en Descartes. Que la afectividad no constituye en el cartesianismo la forma de nuestro conocimiento, la esencia del pensamiento, lo vemos en el hecho de que, más bien, lo presupone; en el hecho de que las modificaciones afectivas o sensibles de nuestra alma, confundidas las unas con las otras, no se proponen a nosotros, en la efectividad del ser-manifiestas, más que en la medida en que son recibidas por el entendimiento; en el hecho de que el alma misma en general «se concibe únicamente por el entendimiento puro»[61]. Por el contrario, lo que caracteriza a éste, la esencia del pensamiento puro, es su heterogeneidad radical respecto de lo que hay de afectivo en la sensibilidad y en el sentimiento mismo; es la heterogeneidad de la forma respecto de la esencia de la afectividad y su profunda oposición a ésta. Es que Descartes comprende precisamente esta forma como el entendimiento, como la captación objetiva no sólo de las naturalezas simples, sino de todo lo que se propone como objeto y puede como tal, en esta condición de la forma de la objetividad de la representación y de la trascendencia, y por ella, ser algo para nosotros. Por eso la sensibilidad misma y la afectividad contienen elementos representativos, como la condición misma de su efectividad en el estar-dadas. Considerada *in abstracto*, como la simple condición de este conocimiento objetivo y, en definitiva, como la objetividad misma, la forma no es, en efecto, como tal, nada afectivo. De este modo se originan, en esta abstracción de la forma considerada en su relación con lo que ella hace posible, no en su propia posibilidad interior, el ideal y la ficción de un conocimiento puro, de un pensamiento puro, ajeno a la afectividad y a todo lo que soporta el interés de la vida; el ideal y la ficción de una teoría pura y «desinteresada»[62].

61. Carta a Elizabeth, AT, III, 691.

62. Es evidente hasta qué punto importaba a Henry deshacer la separación moderna entre el ser y el bien –lo cual no es, como puede parecer, simplemente lo contrario en absoluto del empeño de Levinas por mantenerlos separados, ya que este empeño se entiende a sí mismo también en profundo contraste con el pensamiento que viene Henry llamando monista– (N. del T.).

Tras esta concepción abstracta de un conocimiento y de un pensamiento puros así entendidos, el cartesianismo se topa con el hecho de la afectividad de la forma en la evidencia irrecusable del *cogito*, que hace manifiesta la existencia de *Erlebnisse* [vivencias] de la afectividad y de la sensibilidad: sentir es también pensar[63]. La afectividad no pertenece ya al contenido del conocimiento: aparece en el plano de la forma precisamente, y concierne al pensamiento puro como tal. Es bien sabido cómo el hecho de la afectividad de la forma, al no estar referido a la posibilidad interior y última de ésta, se encuentra remitido en el cartesianismo a la influencia de una realidad ajena a la forma pero ligada a ella y que altera la naturaleza originalmente pura de ésta. El cuerpo es esta realidad heterogénea al pensamiento puro que, actuando sobre él, lo vuelve afectivo. De este modo, la afectividad de la forma, que se hace manifiesta en el *cogito*, es decir, en el plano del propio pensamiento puro y precisamente como la afectividad de este pensamiento, la reconoce Descartes de manera significativa y al mismo tiempo la niega, puesto que no concierne a la naturaleza del pensamiento mismo, a la forma en cuanto tal, sino solamente a la determinación de ésta por una realidad que le es a la vez exterior y ajena. Esta teoría, cuyo propósito claro es en realidad mantener, contra la evidencia, esta negación, la negación de la afectividad de la forma en cuanto tal, choca con una imposibilidad de principio. La determinación del pensamiento por una realidad exterior no puede realizarse según el modo de un proceso causal o ciego, como una determinación en tercera persona; precisamente porque es la del pensamiento, se manifiesta en él, es vivida por él, la pasividad que esa determinación implica es experimentada como tal. La determinación del pensamiento significa necesariamente la afección. Pero la afectividad es la posibilidad última y la esencia de toda afección posible en general. Lejos de poder fundarla, la afección del pensamiento por una realidad ajena presupone, por el contrario, la afectividad de este pensamiento como su condición.

Como constitutiva de la forma misma en cuanto tal aparece, en cambio, de una manera totalmente insólita no sólo en el cartesianismo sino dentro de la historia de la filosofía en general, la afectividad en Malebranche. La significación ontológica decisiva que Malebranche reconoce al concepto de afectividad se debe a que ésta constituye precisamente la dimensión original de existencia puesta en evidencia en el *cogito* e idéntica a éste, a la esencia de la conciencia pura y al alma misma; la dimensión originaria y fundamental de la fenomenalidad en su oposición irreducible a la de la idea, a la fenomenalidad de la espacialidad trascen-

63. Cf. AT, VII, 29.

dental del mundo puro o de la «extensión». La afectividad, sin embargo, no se opone simplemente, como constitutiva de la dimensión originaria de la fenomenalidad de la conciencia pura y, al mismo tiempo, de la existencia original, a la idealidad pura de la extensión: la funda. En efecto, la idea halla la condición ontológica suficiente de su existencia en la espacialidad pura de la extensión inteligible sólo en la medida en que no se considera en ella más que su contenido representativo, su realidad objetiva, como dice Malebranche, cuya fenomenalidad, o sea, cuya realidad, se revela constituida precisamente por la de la extensión y es idéntica a ella. Con este contenido representativo, cuya fenomenalidad o cuya realidad es la extensión, Malebranche, es verdad, identifica a la idea; como tal, reducida a su realidad objetiva, considerada como una pura determinación de la extensión inteligible y como un modo de ésta, es como se opone al alma y es irreducible a ella.

Considerada, no obstante, como un modo de la extensión, y aunque ésta le confiere la positividad de su racionalidad interna y ese carácter riguroso en virtud del cual se impone al espíritu, la idea no es todavía sino una abstracción; no se vuelve real más que en la medida en que es recibida. El ser-recibida de la idea es su forma, idéntica al pensamiento mismo. La afectividad es esta forma. En cuanto que presupone ésta y en cuanto que su ser real, por la misma razón que el de la sensación, consiste en su ser-dada-a-sí mismo, en el ser-sentida, la idea, precisamente como la sensación, es afectiva. Asimismo el entendimiento es afectivo en su fondo en cuanto que consiste en el ser-dado-a-sí-mismo del poder que se representa el contenido objetivo de la idea, en el ser-dado-a-sí-mismo del propio entendimiento. Este ser-dado-a-sí-mismo como el ser-dados-a-sí-mismos del entendimiento, de la idea o de la sensación, es precisamente la esencia del pensamiento, del alma y de la conciencia: la esencia de la forma. Que ésta, que el ser-dado-a-sí-mismo considerado en cuanto tal, que la autoafección reside en la afectividad, es el presentimiento genial de Malebranche, de manera que para él el pensamiento, la conciencia y el alma no sólo son afectivas, sino que están constituidas por la afectividad misma como constitutiva de la forma. Ésta es, ésta debería ser la significación última de la afirmación según la cual el alma no se conoce a ella misma por idea, porque, al no estar separada de sí, se siente a ella misma.

Pero, como hemos visto, la permanencia de los presupuestos cartesianos, que reservan la inteligibilidad al conocimiento objetivo, es decir, en definitiva a la extensión, impiden que el pensamiento de Malebranche, extraviado además por sus propios presupuestos religiosos y su interpretación aberrante de la finitud del alma humana y de su oscuridad intrínseca, permanezca fiel a su intuición inicial y central. El sentirse-a-

sí-misma del alma que la constituye, su afectividad, ya no se comprende como un poder ontológico sino, a la luz de la idea de esta finitud y de esta oscuridad, como algo opaco, como un mero hecho y como un contenido empírico que, lejos de poder fundar la inteligibilidad de lo real, es, por el contrario, irreducible a ella. La inevitable recepción de la idea por el alma, su necesaria pertenencia a una forma en sí misma oscura e ininteligible, a un entendimiento precisamente afectivo, se vuelve entonces incomprensible. Vemos así que Malebranche, de forma bien significativa, se preocupa por minimizar este carácter afectivo de la forma, por distinguir del sentimiento propiamente dicho y de todo lo que comporta de grave, oscuro y, a fin de cuentas, propiamente afectivo, el simple sentimiento interior, que termina por no ser más que un modo de designar a la conciencia, y cuya afectividad es nula. Pues conviene evitar la contaminación por ésta y por su irracionalidad intrínseca –por la confusión no provisional sino insuperable y de algún modo esencial que lleva en ella– de la idea pura, de la que se dice además, precisamente por esta razón, que no hace sino «tocar ligeramente el alma». La interioridad fundante de la forma, el concepto mismo de ésta se hallan eliminados, remplazados por la representación groseramente realista de un «contacto», de una intrusión real, aunque reducida al mínimo, de la idea en el alma y de la modificación que determina en ésta y que es, tanto o más, una modificación de la idea por el alma, una alteración por esta última del principio de toda inteligibilidad. En una palabra, la interpretación ontológica de la afectividad se ha perdido, y ésta ya no es más que un «contenido empírico».

Por el contrario, cuando la problemática es capaz de conservar al concepto de afectividad su significación ontológica radical, le falta todavía hacer suya esta proposición: la interpretación de la afectividad como constituyendo, no un contenido determinado de la experiencia, sino su forma como forma universal y pura, y, más aún, la forma de esta forma y su posibilidad más interior, no tiene por efecto rechazar la idea de contenido en general fuera del plano rigurosamente ontológico en que se mueve, fuera de la forma misma. La afectividad precisamente tiene un contenido. Designa la esencia cuya propiedad es sentirse a sí misma, experimentarse a sí misma, de manera que, en este experimentarse a sí misma que la constituye, se da a ella misma tal como es, en su realidad. Sobre el fondo en él de esta su esencia, de la esencia de la afectividad, todo sentimiento es por naturaleza lo que es: el sentimiento de sí. Ser el sentimiento de sí quiere decir tener un contenido, pero no uno cualquiera: quiere decir tener por contenido aquello que uno mismo es, su propia realidad. Tal es precisamente la forma, en cuanto que su propia forma está constituida por la afectividad: el sentimiento de sí.

La forma es para sí misma su propio contenido. *Precisamente por esta razón es ella posible: porque, dada a sí misma para ser lo que es, únicamente como tal es susceptible de actuar.*

Por esta razón también, porque sobre el fondo en ella de su posibilidad más interior, de su propia forma, la forma es afectiva, tiene un contenido, a saber, ese contenido que es ella misma, la forma no es vacía. La oposición clásica instituida entre la forma del conocimiento, como forma «vacía», y el contenido, como contenido necesariamente ajeno a la forma, pierde sus derechos. Por supuesto que la interpretación de la forma de la experiencia, tal como se lleva a cabo en el monismo, es capaz, cuando se sitúa en un plano ontológico, como lo hace en Heidegger, de reconocerle un contenido propio, como contenido «puro» y él mismo ontológico. Pero, como ha mostrado la problemática, el horizonte puro que la trascendencia desarrolla no constituye el contenido real de ésta. Por eso tal desarrollo, la forma misma considerada en su relación con lo que ella hace posible, no es posible ella misma, en tanto su ser original y, por consiguiente, la posibilidad de actuar, no se le dan en el ser-dada original que la constituye. *Solamente en la afectividad y en cuanto que está constituida por ella, la forma encuentra su contenido real, como contenido inmanente.*

La interpretación ontológica de la afectividad como constituyendo la posibilidad universal y última de la experiencia y como su forma es lo único que permite comprender la relación de ésta con su contenido como contenido ontológico y puro, constituido por la forma misma e idéntico a su realidad. Así se encuentran descartadas no sólo la concepción clásica de un contenido por principio heterogéneo a la forma y, como tal, no ontológico; la concepción heideggeriana de un contenido puro, ontológico pero irreal, ajeno también, por consiguiente, a la realidad de la forma; sino también la de Malebranche, cuyo rasgo más notable es el reconocimiento del contenido de la afectividad, es decir, de la forma, como idéntico, en su inmanencia radical, a esta forma misma y a su realidad. Esto es, en efecto, lo que caracteriza todos nuestros sentimientos: el hecho de que pertenecen al alma, y ello no sólo por su forma, es decir, en cuanto que son sentidos por aquélla, sino también por su contenido, que no es nada trascendente ni objetivo en ningún grado, nada extraño a la realidad misma del alma, sino que, por el contrario, se encuentra constituido por ella. Por eso justamente el sentimiento se opone a la idea de la que sólo la forma, en cambio, reside en el alma y le es idéntica, mientras que su contenido está situado fuera de ella, se propone como un contenido representativo, como una «realidad objetiva» que no sólo es exterior a la realidad del alma, sino también totalmente independiente respecto de ella. Aquí, sin embargo, se alza esta

evidencia: *considerada en su forma, como una pura modificación del alma, la idea tiene un contenido, idéntico al alma y constituido por la propia realidad de ésta; un contenido original, radicalmente inmanente y que le pertenece necesariamente.* Eso es, en efecto, lo que pertenece con toda necesidad a la forma en cuanto que es últimamente posible, en cuanto que está constituida por la afectividad: un contenido, como contenido idéntico a su propia realidad. Y eso es también lo que constituye su realidad, la realidad del elemento ontológico de la experiencia, de la pura posibilidad ontológica considerada en cuanto tal: el hecho de que nunca es una forma vacía, el puro medio transparente a través del cual se llega a otra cosa; sino lo que, a través de su propia transparencia, llega primero a sí mismo: el sentimiento, la afectividad.

A esta prescripción última de la esencia de la forma, la idea, por cuanto ella misma es necesariamente forma, no escapa como tal; precisamente es afectiva y se encuentra constituida en su ser original como sentimiento de sí. Y lo mismo que la idea, como afectiva, tiene necesariamente un contenido original inmanente –cosa que Malebranche no ve–, también la sensación, contrariamente a lo que él afirma, y precisamente porque se realiza en el sentido y lleva por tanto en ella la estructura ontológica de la afección, tiene un contenido trascendente, se propone siempre y necesariamente como una sensación representativa. Incluirla en el alma, considerarla por entero como una modalidad de ésta, es insertar en el flujo originalmente inmanente de la vida absoluta[64] elementos que le son ontológicamente heterogéneos y, al mismo tiempo, reservar de manera arbitraria a la realidad objetiva de la idea, a la naturaleza simple cartesiana, el privilegio de la exterioridad, que pertenece también en realidad a la imagen o a la sensación misma. Considerada como afectiva, en su realidad, la sensación no es por supuesto nada trascendente ni objetivo, pero lo mismo ocurre con la idea. *En esto consiste precisamente la afectividad: en la inmanencia radical del contenido como idéntico a su forma, a la afectividad misma.*

La interpretación ontológica de la afectividad como constituyendo la forma universal de la experiencia, su posibilidad interior última y, de la misma manera, su contenido como contenido ontológico y puro idéntico a la forma misma y a su realidad, pone a la problemática en presencia de un concepto puro de afectividad; y descarta la comprensión de ésta a partir del ser de la sensibilidad empírica, su asimilación a un contenido específico, determinado y «empírico» él mismo. Pues la sen-

64. En esta frase, pese a la primera apariencia, no se justifica, creemos, que haya un lado representativo en la sensación, sino que haya simplemente sensación como tal; y, por otra parte, se emplea la sorprendente expresión *flujo* para referirla, al parecer de manera no impropia, a la subjetividad absoluta (N. del T.).

sación, sin duda, es afectiva y, más aún, lo es en su especificidad. La afectividad de la sensación no significa, sin embargo, como ha mostrado la problemática, más que su ser-dada-a-sí-misma: es en ella su propia forma como forma pura y por ella misma no empírica, la forma trascendental y fundamental de la autoafección constitutiva de la realidad tanto de la sensación como de cualquier realidad posible en general. En cuanto pura, como llevando a cabo la obra de la donación original en la autodonación a sí mismo de todo lo que es, es como la afectividad está presente en la sensación, como su pura posibilidad ontológica, constitutiva de su realidad e idéntica a ésta; y es como la afectividad está presente, de igual modo, en la idea, en la imaginación y en todas las determinaciones de la vida, en cuanto que constituye la esencia de ésta. Pues eso es también lo que caracteriza a la forma en cuanto que está constituida por la afectividad, a saber, que no es una estructura vacía presupuesta por todas las cosas y también presuponiéndolas para que la realidad sea, una abstracción que por ella misma todavía no es nada; sino precisamente, la vida misma y su esencia.

La interpretación ontológica de la afectividad y, correlativamente, la disociación que instituye entre su concepto y el de la sensibilidad empírica ponen en entredicho los presupuestos implícitos o confesados sobre los que descansa toda la filosofía clásica de la afectividad y que se encuentran contenidos y resumidos, por ejemplo, y ello de forma notable, en la teoría kantiana del respeto. Por eso la crítica de ésta posee una significación general, al mismo tiempo que se propone a la problemática como una repetición de sus evidencias fundamentales concernientes a la naturaleza y la esencia de la afectividad.

§ 58. *La interpretación ontológica de la afectividad como forma y como afectividad puras y la problemática kantiana del respeto*

El presupuesto nunca puesto en cuestión y dado como evidente que requiere la problemática kantiana del respeto, es la interpretación de la afectividad como constituida por el contenido de la sensibilidad empírica y como encontrando en ésta su fundamento. En cuanto que está constituida por el contenido de la sensibilidad empírica, la afectividad es reducible a «estados» como los de placer, dolor, agradable, desagradable, sin que lo que hace de cada uno de estos estados, cualquiera que sea su especificidad, algo afectivo, en una palabra, la esencia de la afectividad en él, sea nunca tomado en consideración por el pensamiento kantiano, que se inserta, a este respecto, en una tradición que no empieza ni termina con él. Lo que, sin embargo, tienen en común todos estos estados y puede como tal caracterizar la afectividad, es su

condición, el hecho precisamente de que se proponen cada vez como un contenido del sentido interno. Que la afectividad pertenezca a la estructura ontológica de éste y la constituya en su fondo como su posibilidad más íntima, como la posibilidad de la afección pura misma, ni se contempla ni resulta siquiera pensable. El sentimiento no es sólo, en cambio, el contenido del sentido interno; es su contenido empírico y debe como tal ser puesto en relación no sólo con la forma pura de la sensibilidad, sino también con un poder empírico y con la estructura psico-física o psico-fisiológica del hombre, con sus sentidos, sus necesidades y sus tendencias. De este modo la afectividad es del orden de la «naturaleza» y, como tal, queda entregada al mecanicismo. Por éste, es cierto, conviene entender no el proceso ciego que rige los objetos, sino el juego de alguna manera psicológico en virtud del cual el sujeto persigue en general la satisfacción de sus necesidades, busca lo agradable, el placer, y se encuentra así determinado –en esto estriba el «mecanicismo»– por el sentimiento comprendido en su conexión con la naturaleza empírica del hombre y como la expresión de ésta. Porque está comprendido así, en su conexión con la naturaleza empírica y psicofísica del hombre, como lo que la expresa y se deriva de ella, el sentimiento, todo sentimiento en general, es, según la afirmación explícita de Kant, «patológico»[65].

La determinación del ser del sentimiento a partir de la naturaleza sensible y empírica del hombre y como encontrando en ésta, en el yo patológico identificado con el conjunto de nuestras inclinaciones y comprendido él mismo como la facultad empírica de desear, su origen, la ausencia correlativa, o más bien la negación explícita de todo concepto ontológico o puro de la afectividad, plantea un problema cuando el sentimiento interviene dentro de la problemática kantiana, ya no en el plano de la naturaleza a la que pertenece, sino en el de la moralidad. La moralidad se propone, efectivamente, en Kant como radical y esencialmente pura en su concepto, de manera que no se muestra sólo ajena a la naturaleza, sino que tampoco puede ser pensada ni, más aún, realizarse más que en su oposición profunda a ésta. El libre desarrollo de nuestras inclinaciones, la pretensión de seguirlas y de erigir así los principios subjetivos y empíricos de determinación del libre albedrío en principios objetivos de la determinación de la voluntad en general, en resumen, el amor a uno mismo que, si se presenta como principio práctico incondicionado, se llama también presunción, es justamente lo que la moralidad tiene como tarea constreñir y combatir. ¿Cómo lo que es combatido de esta manera por la moral y en todo caso es profundamente ajeno a su esencia, cómo

65. *R*, 79.

un sentimiento en sí mismo y por naturaleza empírico, sensible[66] y patológico puede entrar, como elemento perteneciente a éste, en el sistema puro de la moralidad como lo entiende Kant?

Éste es, no obstante, el caso del respeto, como respeto por la ley moral. La heterogeneidad del respeto como sentimiento, y de la moralidad como excluyendo todo elemento empírico, explica el intento de Kant por minimizar de entrada el papel del primero dentro de la segunda: la afirmación según la cual aquél no puede en modo alguno fundar ésta; la afirmación según la cual la moralidad en general no puede basarse en un sentimiento ni estar determinada por él. «No hay que admitir... una especie particular de sentimiento que sea anterior a la ley moral y le sirva de fundamento». «En absoluto hay antes en el sujeto un sentimiento que lo determine a la moralidad»[67]. La pertenencia de un sentimiento al sistema puro de la moralidad subsiste, sin embargo, como un enigma; más aún, éste se trasforma en una paradoja incomprensible cuando se muestra que el papel de este sentimiento dista mucho en realidad de ser secundario. El respeto, sin duda, no funda la ley moral, que, por el contrario, halla su origen en la Razón Pura misma, como Razón Práctica. Pero la ley moral no es la moralidad, que reside por entero en la intencionalidad del sujeto como esencialmente sometido a la ley y deseoso de cumplirla por ella misma. Tal intencionalidad es el respeto. *Lejos de ser en el sujeto un simple elemento capaz o incapaz de determinarlo a la moralidad, el respeto constituye la esencia de ésta.*

La determinación del respeto como constituyendo no un elemento accesorio dentro del sistema puro de la moralidad, sino la esencia de ésta, explica el aprieto de Kant, los meandros de su análisis y su resultado inconcientemente buscado, a saber, *el escamoteo de la naturaleza afectiva del respeto, es decir, de lo que, a fin de cuentas, hace de él lo que es, y ello en beneficio de su «origen» o, también, de su «significación»*. El origen del respeto reside en el hecho de que la ley moral, oponiéndose a la naturaleza empírica del hombre y al libre desarrollo de sus inclinaciones, excluye el amor a sí mismo, perjudica nuestra presunción, nos humilla[68]. La humillación es el respeto en cuanto que es el efecto de la ley moral sobre la sensibilidad, en cuanto que aquella rebaja a ésta y le hace sentir su bajeza. «Como efecto de la conciencia de la ley,... este sentimiento... se llama humillación». Como tal, *como efecto de la ley sobre la sensibilidad y en cuanto que este efecto pertenece a la sensibilidad misma* y es una determinación de ella, precisamente como sentimiento, el respeto

66. «Todo sentimiento es sensible», *R*, 79.
67. *R*, 78-79.
68. Cf. *R*, 78.

sigue siendo aún algo sensible, patológico. «La acción negativa sobre el sentimiento es, como toda influencia sobre el sentimiento y como cualquier sentimiento en general, *patológica*»[69].

El respeto es lo que es, sin embargo, es en la sensibilidad su propia humillación, sólo en la medida en que se deriva de la ley moral. Sólo en esta relación con la ley moral, en efecto, en cuanto que la representación de ésta, por el hecho mismo de que nos humilla y en la medida en que lo hace, excita, como dice Kant, «el respeto por sí mismo», este último es lo que es: no sólo la humillación de la sensibilidad, sino precisamente el respeto de la ley moral. Ésta, por tanto, ejerce sobre el sentimiento una doble acción: una negativa por la que lo humilla, a él y a la sensibilidad a la que él pertenece; otra positiva por la que lo determina en su relación con ella misma como respeto por la ley. Conforme a esta doble acción sobre él de la ley moral, el respeto presenta dos aspectos, de manera que cualquiera que sea el aspecto bajo el que se lo considere, como respeto por la ley, por supuesto, pero también como el efecto negativo de ésta sobre la sensibilidad, como humillación, se deriva en todo caso del principio supremo de la razón pura práctica, a saber, de la ley moral misma. De este modo, ella constituye la causa del respeto y su origen verdadero como origen puramente intelectual, es decir, no sensible. Sobre este carácter puramente intelectual, no sensible, del origen del respeto, se apoya el análisis kantiano para establecer entre éste y la sensibilidad empírica o patológica *a la que él pertenece por naturaleza, como cualquier otro sentimiento*, una disociación ontológicamente imposible, presentada, sin embargo, como radical, y que no puede serlo precisamente más que en la medida en que el carácter afectivo del respeto, es decir, su esencia, es tenido en ella por un hecho desdeñable.

Aquí se lleva a cabo el escamoteo por el que un sentimiento se encuentra vaciado de su afectividad, es decir, de lo que constituye propiamente la positividad de su realidad interna, para no ser ya más que un concepto definido por el conjunto de las relaciones ideales que mantiene con los demás elementos puros del sistema de la moralidad: con la ley moral y, por medio de ella, con la razón pura misma. Así se vuelve homogéneo a ésta lo que, sin embargo, difiere, *según Kant*, ontológicamente de ella. Así el origen y la significación del respeto, es decir, precisamente su inserción en el sistema de la moralidad, su definición puramente extrínseca a partir de este último, sustituyen a la consideración de su naturaleza y de lo que él es. «El sentimiento sensible, que es el fundamento de todas nuestras inclinaciones, es, sin duda, la condición del sentimiento (*Empfindung*) que denominamos respeto; pero la causa de la determinación

69. *R*, 79.

de este sentimiento reside en la razón pura práctica y, por tanto, *este sentimiento no puede, a causa de su origen, llamarse patológico*, sino que debe ser llamado un efecto práctico». La sustitución de lo que es el respeto –a saber, una sensación–, y que Kant presenta aquí, de manera impropia pero significativa, como una simple «condición», por su origen, permite, por tanto, resolver la incompatibilidad de este sentimiento con la moralidad, que «debe estar libre de toda condición sensible»[70], y llamarlo precisamente un «sentimiento moral»[71].

Que la singularidad en virtud de la cual un sentimiento se manifiesta en última instancia como algo moral, provenga únicamente de su origen, como origen que, sin embargo, es exterior a lo que él es y a su naturaleza, que provenga, por consiguiente, del carácter extrínseco de la definición que se da de él, lo vemos en el fracaso con que tropieza Kant cuando se propone, por el contrario, hacer aparecer esta singularidad en el plano del respeto mismo. El respeto, dice él entonces en una proposición célebre, se aplica siempre únicamente a las personas, nunca a las cosas[72]. Esto es, como sin embargo hemos de notar, definir el respeto por su objeto, es decir, de nuevo por un elemento ajeno a su afectividad; y creer que de todos nuestros sentimientos el respeto es el único cuyo objeto no es necesariamente sensible, es justamente un presupuesto, contrario a la experiencia en lo que concierne a los demás sentimientos, y que habría que fundamentar precisamente en el plano ontológico, en lo que concierne al respeto mismo. Por el contrario, la afectividad de éste, parece ser lo que se toma en consideración cuando, siempre para hacer manifiesta la singularidad de este sentimiento, es decir, de hecho su carácter no sensible, Kant lo opone al placer y la pena, pero de manera que esta definición sigue siendo puramente negativa: dice lo que el respeto no es, no lo que es en sí mismo, en la realidad de su afectividad propia. Ésta, la realidad afectiva específica del respeto, es la única que permite oponerlo a otras tonalidades afectivas como el placer, el agrado o la pena; la única que nos permite de entrada, precisamente porque constituye su realidad, captar lo que *él es*; ella es, en fin, lo que constituye la fuerza secreta de este sentimiento y, de rechazo, la de la teoría que se apoya en él. La determinación de la realidad afectiva específica del respeto, es decir, del respeto mismo, presupone, no obstante, un

70. *R*, 79; el subrayado es nuestro.

71. «Este sentimiento (bajo el nombre de sentimiento moral) está, por tanto, exclusivamente producido por la razón... ¿Qué nombre se adaptaría mejor a este sentimiento singular, que no se puede comparar con ningún sentimiento patológico? Es de una naturaleza tan particular que parece estar exclusivamente a las órdenes de la razón e incluso de la razón pura práctica» (*R*, 80).

72. *R*, 80.

concepto puro de la afectividad del que carece por completo Kant. Por eso, en lugar de proponerse como una distinción inmediata basada en lo que la afectividad del respeto tiene de específico, la oposición de éste a las determinaciones afectivas de la sensibilidad empírica se establece con ayuda de argumentos, de razonamientos, en resumen, de un conjunto de consideraciones mediatas[73], que hacen de esta oposición el término de una deducción, *igual que se deduce en general, ya que no puede ser captada en ella misma, la naturaleza del respeto, y ello a partir de un contexto ajeno a ésta, a partir de su «origen».*

Sin embargo, la definición extrínseca del respeto a partir de su «origen», a partir de una realidad ajena a su propia realidad, lejos de poder escamotear ésta, a saber, su afectividad y la esencia de la afectividad en él, por el contrario conduce inevitablemente a ella. La definición del respeto a partir de su origen lleva a la ley moral, entendida como este origen mismo; el respeto es precisamente el respeto de la ley y sólo es inteligible como tal. La ley, sin embargo, no puede suscitar para sí el respeto del sujeto más que en la medida en que ella lo afecta, en la medida en que ella está representada por él. *La representación de la ley* es la condición ontológica del respeto. El sujeto, sin duda, no se representa solamente la ley en el respeto: se la representa como aquello a lo que debe someterse, de manera que esta necesaria sumisión del sujeto, como recepción por él de lo que él mismo ha proyectado libremente, pertenece, al igual que esta proyección, a la estructura ontológica de la representación y la constituye. La afección del sujeto por la ley, tal como se realiza en la representación de ésta, presupone además, sin embargo, la condición ontológica universal de toda afección posible en general: la autoafección del acto que proyecta y que recibe, la afectividad. A la cuestión propuesta por Kant como un enigma impenetrable para la razón especulativa –la de saber cómo una representación pura puede estar ligada a una tonalidad afectiva determinada, cómo es posible «la influencia de una idea meramente intelectual sobre el sentimiento»[74]– se responde cuando la afectividad se comprende no como ligada solamente a esta idea pura, sino como perteneciendo a la estructura de su representación y como la posibilidad más íntima de ésta. Así la relación con la ley en la representación reviste, en virtud de una necesidad eidética, la forma de la afectividad, que constituye la realidad de esta relación misma, *la realidad del respeto definido como la representación de la ley.*

El respeto, sin embargo, no lo define sólo Kant como la representación de la ley, como la afección por ella de la conciencia pura. Preci-

73. Cf. *R*, 81, 82.
74. *R*, 84.

samente porque ésta no es nada empírico y como tal, según Kant, nada afectivo; porque su afección por la ley, es decir, por la forma pura del principio universal de la razón práctica, excluye también la afectividad, que no está en absoluto comprendida como la posibilidad ontológica última de esta afección pura ni como su esencia, el respeto, como sentimiento, presupone necesariamente la intervención de otro elemento además de la forma. Al mismo tiempo que la representación de la ley, el respeto debe entenderse como el efecto de ésta sobre la sensibilidad empírica. «La conciencia de una libre sumisión de la voluntad a la ley, *unida, sin embargo, a una coerción inevitable que se ejerce sobre todas las inclinaciones*, pero solamente por nuestra propia razón, es, pues, el respeto por la ley». Semejante coerción la designa también Kant explícitamente como un «efecto subjetivo sobre el sentimiento»[75]. ¿Cómo hay que comprender semejante «efecto», el efecto de la ley sobre la sensibilidad empírica? ¿Qué sentido dar a esta acción del producto de la razón pura sobre la sensibilidad empírica del hombre?

Aquí se debe denunciar la ambigüedad profunda del concepto kantiano de sensibilidad, según designe la afección de la conciencia pura, es decir, de la razón misma, por la ley que ella produce o, por el contrario, la acción de ésta sobre la subjetividad empírica, la afección patológica del sentimiento. En el primer caso, el concepto de sensibilidad tiene una significación ontológica radical, designa la posibilidad misma de la afección y su estructura como constituida por el sentido interno y, en última instancia, por la esencia de la afectividad en él. Precisamente porque ésta constituye, junto con la trascendencia y como su fundamento último, la esencia de la afección pura, es por lo que la determinación de esta esencia, o sea, de la conciencia pura misma, por lo que ella proyecta se propone necesariamente como una determinación afectiva y, en el caso de la afección por la ley, es decir, por el principio supremo de la razón práctica, como el respeto. Pero se trata aquí de una determinación afectiva pura, de un sentimiento puro, del que Kant no entiende nada.

En lo que concierne a la acción de la ley sobre la sensibilidad empírica, la determinación patológica de ésta no puede llevarse a cabo ahora según un proceso ciego como el de la causalidad natural; significa además una afección, *y así la designa Kant a pesar de su carácter patológico.* La sensibilidad empírica no puede, sin embargo, ser afectada por la ley más que en la medida en que lleva en ella, como un poder ontológico y puro, el de ser afectada en general por algo. Tal poder es precisamente la sensibilidad pura, la estructura pura de la afección y su esencia última, la afectividad. Cuando este poder está determinado por la ley, es

75. *R*, 84; el subrayado es nuestro. *R*, 85.

decir, por la forma de un principio universal, lo está por un objeto puro. En la afección de la sensibilidad por la ley no hay nada empírico. Más aún, la idea de una afección patológica de la ley, de una afección por ella de la sensibilidad empírica es, desde el punto de vista ontológico, un absurdo. Tal absurdo se introduce en el sistema kantiano de la mano de un nuevo concepto, no ontológico, de la sensibilidad, que ya no designa entonces lo que ella es, el poder de ser afectada, sino más bien su contenido, como contenido empírico que, sin embargo, está codeterminado por la naturaleza psicofísica del hombre. Por otra parte, este contenido no se toma por lo que es, sino que sobre él pesa el descrédito ético-religioso que tiene su origen en la formación personal de Kant. De esta manera, se propone ahora la sensibilidad como algo opaco, irracional, heterogéneo al espíritu; como representando en el hombre un elemento inferior, en relación con la naturaleza, más o menos marcado por el mal; y, desde el punto de vista ontológico, como el contenido cualitativamente diferenciado, variable y contingente, del sentido interno, *contenido ajeno a la forma de éste, es decir, a su poder. En cuanto tal, la sensibilidad no puede precisamente ser afectada por nada.* La afección por la ley de la sensibilidad así entendida (lo mismo ocurriría en el caso de su afección por un objeto empírico) ya no significa más que una acción como la que puede haber entre cosas: su choque o su «unión», una especie de mezcla objetiva –ya no es una afección, ya no significa nada de nada.

La intervención en la problemática kantiana de un concepto no ontológico de la sensibilidad implica, por cuanto respecta a la humanidad del hombre, su división en dos elementos heterogéneos: la sensibilidad precisamente, entendida así como un contenido empírico y como el ser-total de este contenido; y, por otra parte, la razón, como constituyendo el elemento puro de la forma. Conforme a esta división de lo que en el hombre forma su humanidad, se realiza la acción sobre él de la ley moral, de manera que, salida de la razón y afectándola ella misma en una representación pura, reviste una forma afectiva tan sólo en la medida en que afecta además a la sensibilidad, donde reside precisamente el ser del sentimiento. «El respeto, dice Kant, es una acción sobre el sentimiento que parte de la sensibilidad de un ser razonable»[76]. *De este modo, la sensibilidad se presenta como un añadido sintético a lo que hace del hombre un ser razonable, y la afectividad que la funda, como un elemento opuesto a la razón, cuando en realidad constituye la esencia de ésta. Por esta última razón precisamente, sólo por esta razón, es posible «una acción sobre el sentimiento», porque tal acción, como cualquier*

76. *R*, 80.

acción que se ejerce sobre la humanidad del hombre, significa su afección, y la afectividad es la esencia de esta afección igual que de toda afección posible en general.

La moralidad, sin embargo, ¿no presupone en el hombre el dualismo de las facultades, si es verdad que se le presenta como un combate, como el inevitable conflicto entre la atracción sentida hacia los objetos de la inclinación, entre el placer, por consiguiente, y, por otra parte, la representación de una ley cuyo origen se sitúa manifiestamente en un lugar distinto que en la sensibilidad empírica, puesto que puede oponerse a ésta y al conjunto de sus inclinaciones? *Pero lo primero que hay que fundamentar es la posibilidad de tal conflicto.* Semejante posibilidad reside sin duda en la oposición de la razón y la sensibilidad como sensibilidad empírica, pero más últimamente, *en la dimensión de unidad a la que ellas copertenecen por esencia de manera que, en esta copertenencia esencial a la unidad de una misma dimensión ontológica fundamental, las determinaciones opuestas que suscitan en ésta existen las unas para las otras y encuentran en ella el lugar de su conflicto.* ¿A qué dimensión de unidad copertenecen la sensibilidad empírica y la razón pura? La sensibilidad empírica no es un contenido empírico, opaco y contingente; es el poder de ser afectado por él; su posibilidad reside en el ser-afectado considerado en cuanto tal, es decir, en la razón pura misma, idéntica a la afectividad. Por eso toda determinación de la sensibilidad empírica se propone como una determinación afectiva. La afectividad de la sensibilidad no procede ni de su contenido –reside en el ser-experimentado de éste– ni, en primer lugar, de la relación de este contenido con un poder psicofísico diferenciado, con un «sentido», con una tendencia. O, más bien, esta relación es lo que se trata de comprender ontológicamente, pues «el objeto» de una tendencia no puede procurar placer más que en la medida en que nos afecta, en la medida en que la afectividad constituye la esencia de esta afección. Por consiguiente, cualquier afección posible en general, empírica o pura, la afección del espíritu por la materia, como dice Kant, o, por el contrario, por la simple forma de la ley, se presenta necesariamente como una determinación de la afectividad; *el respeto es un sentimiento al igual que el placer o el deseo, y por esta razón, y sólo por esta razón, puede «combatirlos».*

Que toda determinación de la afección se presente necesariamente como una determinación de la afectividad, es lo que hace de ella un móvil. Toda representación está sometida a esta prescripción de la esencia última de la afección; no hay representación «pura», si entendemos por tal una representación que no sea afectiva en su estructura; no hay «motivo» puro. *Todos los motivos son necesariamente móviles*, y la pura representación de la ley, el respeto, es uno de ellos. En su intento por es-

camotear lo que hace de éste un sentimiento y eliminar así la afectividad, entendida irremediablemente como un contenido empírico, del sistema puro de la moralidad, Kant se ve llevado a declarar que «el respeto no es un móvil para la moralidad, sino que es la moralidad misma, considerada subjetivamente como un móvil»[77]. «El verdadero móvil de la razón pura práctica, añade, no es otro que la pura ley moral misma»[78]. *¿Por qué, no obstante, tiene la ley moral que revestir la forma subjetiva de un móvil y proponerse así como una determinación de la afectividad,* sino porque ésta constituye la esencia de toda afección posible? La ley moral precisamente no nos determina a la moralidad más que en la medida en que nos afecta: *lejos de oponerse a ésta, la afectividad es su condición.*

La afectividad, sin embargo, es la condición de la moralidad sólo porque es en general la de la acción. La posibilidad, para una representación cualquiera, de suscitar una acción supone la afección por ella de la subjetividad y la determinación a la acción del sujeto así afectado. Tal posibilidad, con todo, no es diferente de la estructura ontológica de la representación misma, por consiguiente de toda representación, en cuanto que esta estructura es la de la afección, es decir, en última instancia, la de la afectividad. Por eso, como hemos dicho, toda representación es un móvil. Todo lo que se nos propone a título de experiencia y como un contenido de ésta, todo lo que nos afecta provoca en nosotros un interés, una determinación práctica, cuyo esquema es el de la representación misma. Por supuesto, tal determinación no siempre va seguida de efecto, es una acción real; es una intención o una posibilidad de acción. Por supuesto también, un «objeto» puede suscitar lo contrario de interés: disgusto o incluso indiferencia. En todo caso, cualquiera que sea su sentido, positivo, negativo o neutro, es un móvil, así lo quiere su propia posibilidad ontológica, su condición de objeto, como algo que encuentra su esencia última en la afectividad. *La acción misma, sin embargo, es afectiva no sólo en razón del interés al que obedece, de su móvil, sino precisamente en ella misma, como acción real, en cuanto que es, en su efectuación misma, una determinación de la subjetividad absoluta*[79]*, es decir, de la afectividad. Existe una unidad de todas las cosas, de su acción sobre nosotros, de todo lo que viene a nosotros, nos toca y nos afecta y nos determina a la acción; una unidad ontológica de la acción misma como unidad de todas nuestras acciones posibles; una unidad, en fin, de la afección y de la acción, como unidad de la acción de las cosas sobre nosotros y de nuestra acción sobre las cosas. Semejante unidad es la de*

77. *R*, 80.
78. *R*, 93.
79. Sobre esto, cf. *Philosophie et phénoménologie du corps*, cap. II.

la vida, y sólo es posible a partir de la unidad original que constituye la estructura interna de la vida misma, a partir de la afectividad[80].

La ausencia de una filosofía trascendental de la afectividad determina en Kant la ausencia correlativa de una interpretación ontológica adecuada de lo que constituye el ser de la vida, la desvalorización de ésta y su asimilación, precisamente al igual que la afectividad y porque es idéntica a esta última, a algo empírico, al conjunto de los estados patológicos que componen el contenido del sentido interno. Precisamente por oposición a la vida es como debe pensarse la moralidad; pretender fundar ésta sobre aquélla, atribuir a la espontaneidad sensible una bondad natural, es olvidar que esta espontaneidad es la de nuestras inclinaciones que, porque dependen de «causas físicas», tienen un objeto distinto de la ley moral; es producir «una manera de pensar frívola»[81]. La moralidad consiste, por el contrario, en la sumisión por el hombre de su naturaleza sensible a una realidad heterogénea a ésta, es decir, a la vida misma; realidad que es su personalidad inteligible, en su independencia radical respecto del mecanismo de la naturaleza entera. Semejante sumisión, «la conciencia de haber mantenido en su persona la humanidad en su dignidad», proporciona el «consuelo»[82]. *¿Cuál es, sin embargo, la naturaleza de éste? ¿No constituye manifiestamente una determinación de la vida misma?* Kant no puede definirlo más que de forma puramente negativa, no puede definirlo: «este consuelo no es la felicidad, no es la más mínima parte de ella». «Esta tranquilidad interior es, pues, *meramente negativa* respecto a todo lo que puede hacer la vida agradable». En vano se esfuerza por subrayar esta oposición del consuelo no sólo a la felicidad, a lo que es agradable, sino precisamente a la vida misma en general, como si esta oposición pudiera servir de definición: «Es el efecto de un respeto por *algo que es completamente distinto de la vida*». Semejante oposición, más bien, es absurda, si es cierto que, *igual que el respeto, el consuelo es una manifestación, un modo de la vida, y se propone, por esta razón precisamente, como una tonalidad afectiva.* Hay que reconocer esta positividad de la vida en cada una de sus determinaciones y, por consiguiente, en la vida moral misma. La definición de la moralidad en su oposición a la vida manifiesta entonces su contradicción, a la que Kant es insensible cuando, hablando del hombre moral para el que «la vida... no tiene ningún valor», declara que «él no *vive* más que por deber»[83].

80. En efecto, el ser, el actuar, la razón, la realidad son todos la vida, o sea, la afectividad como autoafección, según la muy audaz tesis de Henry. Falta saber aún qué ocurre con los entes, con la multiplicidad, con lo fundado en general por la esencia una y única (N. del T.).

81. *R*, 88, 89.

82. *R*, 92.

83. *R*, 93.

La desvalorización de la vida es visible en la crítica que Kant dirige a las morales del amor y en la sustitución de éste, precisamente como principio de toda moralidad, por el respeto. El amor, en efecto, expresa la espontaneidad de la vida, es decir, de una naturaleza sensible y «patológica»; es del orden de la inclinación, y Kant lo confunde con ésta, con la atracción hacia un objeto sensible. Queda ignorado el amor espiritual, cuyo objeto puede ser él mismo espiritual: Dios, por ejemplo, u otra persona. Pero aquí, verdaderamente, no hay que oponer dos clases de amor, según la consideración de los objetos a los que este último puede dirigirse; *se trata en todos los casos de una intencionalidad cuyo estatuto es el de la subjetividad absoluta, es decir, de la vida misma, y resulta como tal idéntico al de todas las demás modalidades de esta vida, por ejemplo, al del respeto.* Por esta razón, la oposición instituida por Kant desde el punto de vista moral entre estas dos modalidades de la vida absoluta, entre el respeto y el amor, y el rechazo de éste, como no pudiendo ser mandado, fuera de la esfera de la moralidad, es bien discutible. *El respeto mismo no puede mandarse, en todo caso, ni más ni menos que cualquier otro sentimiento; la posibilidad o la no-posibilidad de darse libremente el sentimiento que se experimenta está inscrita en la esencia de éste, en la esencia de la afectividad misma, y sólo puede comprenderse a partir de ella.* Sabemos, por otra parte, que Kant mismo reconoció como dudosa la existencia en el hombre, considerado como una criatura a la que sus inclinaciones desvían por naturaleza de la ley, de una intención consagrada a ésta, es decir, de un verdadero respeto.

Si se mira más de cerca, además, se muestra que la discusión establecida por Kant no se establece verdaderamente entre el respeto y el amor. Éste, en la medida en que pretende intervenir en el sistema puro de la moralidad, ha quedado ya sustituido de entrada por otra cosa, a saber, precisamente por el respeto. Como respeto por una ley que manda el amor es como este último, desde el momento en que ya no es patológico, resulta interpretado por Kant. Tal interpretación se explica sin duda por el deseo de pasar por alto lo que hay de propiamente afectivo en el amor, para no retener más que su relación con un mandamiento de la razón. Semejante deseo, sin embargo, como ha mostrado la problemática, domina el análisis del respeto mismo y de la moralidad en general. La sustitución del amor por el respeto obedece en realidad, aunque de manera no percibida ni por Kant mismo ni por sus comentadores, a ciertos presupuestos últimos. El respeto significa una determinación de la acción a partir de la representación; su condición es la estructura ontológica de la afección pura, pero de manera que lo que constituye la posibilidad última de esta estructura no se toma aquí en conside-

ración; la afectividad del respeto se deja de lado y sólo se retiene en él la relación con la ley, la trascendencia. Con el amor, en cambio, el principio de la acción ya no se encuentra en la representación de una ley ni en nada semejante, no lo contiene nada trascendente, es ajeno a cualquier afección y el pensamiento de ésta, el horizonte ontológico del monismo, lo deja escapar. El amor significa una determinación de la acción a partir de la estructura interna de la esencia comprendida en su inmanencia radical y en lo que ella es originalmente para ella misma, como autoafección y como afectividad. El pensamiento kantiano se rige aquí por algo muy distinto de sus orígenes puritanos y por eso ha tenido una gran repercusión, pues las preferencias de una ética son raramente subjetivas. La sustitución del amor por el respeto tiene una significación ontológica última: es *la sustitución de la estructura de la afectividad por la de la afección pura.*

Con la sustitución del amor por el respeto, y precisamente gracias a ella, Kant pudo creerse de acuerdo con el cristianismo. Pero el cristianismo se basa justamente en la sustitución inversa, en la de la ley por el amor, porque su pensamiento supremo es el no-pensamiento: la unidad con la vida absoluta, la unidad de ésta, más bien, a la que Cristo llamaba Dios y que, efectivamente, es Dios mismo. Por eso también el cristianismo no es una moral, la cual descansa siempre en la conciencia de la ley, o por lo menos en un pensamiento, sino una nueva determinación de la existencia afectiva y, por consiguiente, de la acción misma como modalidad de esta existencia. La determinación de la acción a partir de una representación supone ella misma, por supuesto, la afectividad; a partir de ésta, en realidad, es siempre como se produce la acción, y el respeto de la ley, como hemos mostrado, es precisamente un móvil. El papel de la afectividad en el sistema de la moralidad pura, tal como lo comprende Kant, no se agota, sin embargo, en la obra fundadora de la afección. Si tal sistema se basa últimamente en el principio universal de la obligación moral comprendido como el hecho de la razón (*factum rationis*), la posibilidad de éste, es decir, de la razón en cuanto poniendo ella misma pone la ley por la que se afecta, reside en la autoafección del acto que pone la ley, *en la afectividad de la razón misma en cuanto práctica.* La afectividad, y sólo ella, permite que el hecho de la razón sea sacado de la incertidumbre profunda en la que está inmerso en Kant, igual que permite en general la determinación de la acción, bien inmediatamente a partir de ella misma, bien por la mediación de la afección en la representación, es decir, también a partir de ella misma, y ello porque ésta constituye no un contenido de la experiencia, sino precisamente su forma y la posibilidad última de lo que es.

§ 59. *La afectividad como poder originario de revelación y la destrucción del conjunto de los prejuicios que la conciernen*

Que la afectividad constituye no un contenido de la experiencia, sino su forma, la forma de toda experiencia posible en general, *la fenomenalidad misma como condición de todos los fenómenos, significa que la afectividad no es un fenómeno, algo que se manifiesta: es la manifestación misma y su esencia.* Como esencia de la manifestación, como su esencia última, en efecto, es como la afectividad ha sido captada por la problemática en cuanto que, como autoafección, funda toda afección posible, por tanto, toda manifestación posible. La esencia fundante de la manifestación es la esencia originaria de la revelación, idéntica a la afectividad misma. La esencia originaria de la revelación, sin embargo, no lleva a cabo su obra y no es lo que es sino en la medida en que se revela ella misma, en ella misma y tal como es. Que la afectividad constituye la esencia originaria de la revelación quiere decir: la afectividad es en ella misma, por completo, revelación[84].

Que la afectividad sea en ella misma, por completo, revelación, significa que su sustancia misma, la materia de la que está hecha y lo que ella es, en fin, su afectividad, no es en sí nada opaco, nada que deba ser aclarado por otra cosa y esperar de ella su propio esclarecimiento, nada ajeno a la fenomenalidad. La materia de la afectividad, su sustancia, es la fenomenalidad misma, el surgimiento de ésta, su surgimiento original, lo que en primer lugar rechaza la nada (*néant*), lo que se revela de tal manera que el «lo que» de esta revelación, el «lo que» de que se dice que se revela, es la revelación misma, su efectividad, su fulguración; es la presencia como presencia efectiva, en cuanto que existe; es la existencia en cuanto que está presente; es la llama de la presencia pura y de la existencia pura, la llama que no ilumina nada otro que ella y que no consume nada, que no deja nada oscuro a partir de lo cual se produzca; es la transparencia de su propio resplandor, el acto de aparecer considerado como tal en la efectividad de su apariencia y de su fulguración. La afectividad es revelación *de su ser* y por eso es el ser. Por eso también es la Razón, pues Razón quiere decir fundamento. La afectividad es el fundamento en cuanto que, como fundamento de la afección, hace posible y funda todo lo que nos afecta y se manifiesta, todos los fenó-

84. El requisito de que la ontología sea radicalmente fenomenológica –Henry no lo considera un presupuesto sino el principio de todos los principios– obliga a sostener que lo absoluto es completamente revelación, *de part en part*, como dice el original. No queda lugar para algo así como un Padre abismal y un Hijo que es su revelación. Ya que se ha alabado al cristianismo tan potentemente hace pocas páginas, es manifiesto que la doctrina de la Trinidad de éste deberá recibir una interpretación novedosa, alejada, desde luego, de la de Fichte, pero quizá también de cualquiera de las recogidas en la tradición histórica (N. del T.).

menos. La posibilidad ontológica de los fenómenos debe, no obstante, ser pensada por ella misma; *el fundamento es fundamento en él mismo en cuanto que se revela él mismo tal como es.* Esto es lo que constituye propiamente la Razón, a saber, la fenomenalidad interna del fundamento y su efectividad. La afectividad es el fundamento en cuanto que es en ella misma, en lo que constituye la sustancialidad de su sustancia, en su ser, por completo, revelación.

Así se establece, con la captación de la afectividad como constituyendo en ella misma, en su ser, la dimensión original de la revelación y su efectividad, un nuevo concepto del espíritu como idéntico precisamente a la afectividad. *De este modo se encuentra rechazado al mismo tiempo el conjunto de los prejuicios concernientes a la afectividad; prejuicios cuyo presupuesto común es, por el contrario, la determinación del ser de la afectividad en su oposición irreducible al de la fenomenalidad considerada como tal.* La determinación del ser de la afectividad en su oposición al de la fenomenalidad encuentra su formulación explícita en la «oscuridad» que se le atribuye. La oscuridad del sentimiento como oscuridad intrínseca, que le pertenece en cuanto tal y lo califica en su ser –por consiguiente, sean cuales sean las tonalidades particulares en las que se realiza–, es lo que funda y justifica el descrédito de que es objeto por parte de la reflexión filosófica, de acuerdo en esto con el sentido común. Semejante descrédito sale a la luz tanto en el plano psicológico como en el plano moral o metafísico.

En el plano psicológico, el carácter afectivo de las determinaciones originales de la afección y de la acción y, en general, de la relación del viviente con su medio, se encuentra inmediatamente interpretado, en lo que concierne al problema esencial de la fenomenalidad, de manera negativa, como un carácter opaco precisamente, y como el indicio de la no-conciencia. La luz de la conciencia, por el contrario, pertenece a las determinaciones fundamentales que reviste la relación en la afección o en la acción sólo en la medida en que éstas y la relación misma se consideran haciendo abstracción de la afectividad que las impregna, sin embargo, de manera original y constituye de hecho su realidad. La luz es precisamente la relación considerada en cuanto tal, es decir, en abstracto; y, conforme a presupuestos que ya no hay que explicitar aquí, la conciencia se confunde con la representación. Sólo por medio de ésta se aclaran las tonalidades afectivas en las que el existente vive su relación con el mundo. Sin esta mediación de la representación, en cambio, la afectividad de la afección se pierde en la inconciencia de la vida vegetativa u orgánica, y la relación del viviente con su medio que ella determina ya no es más que el mecanismo ciego de un proceso en tercera persona.

Vemos así cómo un psicólogo como Pradines se esfuerza por explicar la promoción fenoménica de la afectividad que caracteriza a la afección por la inserción en ésta de una conciencia comprendida explícitamente como el desarrollo de un espacio y la proyección en él de un objeto. Por eso, a pesar del orden postulado por la explicación genética, la sensibilidad afectiva no precede verdaderamente a la sensibilidad representativa; sólo existe como algo de lo que podamos hablar y como un fenómeno en la medida en que la luz de la representación la ilumina retrospectivamente y la penetra, volviéndola así expresiva, aportándole el complemento indispensable de la conciencia; en la medida en que, por el juego de este impacto hacia atrás, resulta ser en ella misma representativa[85].

Igual que, en la esfera de la vida inmediata, el comportamiento que prolonga la afección reclama como ésta, y si es algo más que la consecución de un mecanismo ciego, la luz de la percepción y de la representación en general, asimismo y con mayor razón, en un plano superior de la conducta, también la acción sólo puede revestir una significación axiológica cualquiera en la medida en que se produce no a partir de los impulsos ciegos e incontrolados de la afectividad, sino tomando como guía una representación, por ejemplo, la representación de una ley. *La posibilidad para el sentimiento de servir de móvil exclusivo a una acción y de determinarla presupondría, por el contrario, la idea de la pertenencia al sentimiento mismo del poder ontológico de revelación que, al aclarar la acción, es lo único capaz de distinguirla de un movimiento natural y brutal*, idea esta de la que justamente carece la especulación tanto psicológica como moral.

Esta pertenencia al sentimiento de un poder de revelación, la determinación ontológica de la afectividad como constituyendo en ella misma tal poder, y la efectividad de la revelación en la que él se realiza, es en definitiva lo único capaz de conferir a la vida afectiva y a sus distintas modalidades una significación propiamente metafísica: la de instituir una relación con la realidad, *la de constituir al mismo tiempo esta relación y la realidad con la que ella nos pone en relación como realidad idéntica a la revelación misma.* Tal determinación de la esencia de la afectividad como constituyendo la dimensión ontológica de la realidad, puesto que no es en primer lugar la de la problemática sino que se encuentra inscrita precisamente en la realidad misma, está presente en las representaciones inmediatas y no temáticas de ésta, en ciertas representaciones religiosas –las que, por ejemplo, proponen inequívocamente *una definición afectiva de lo absoluto*. Pero el contenido abrupto y no conceptual de la dog-

85. Pradines, I, 179, 185, 282, 380.

mática no se ha podido pensar todavía[86]. Cuando, de forma por otra parte excepcional, la filosofía se hace presente la pertenencia del sentimiento a la estructura última de lo real, los prejuicios reinantes son más fuertes que su intuición momentánea y la significación ontológica del concepto de afectividad se pierde inmediatamente.

Vemos así en Malebranche, en el que, sin embargo, se lo comprende de manera explícita como constituyendo la dimensión fundamental de la existencia y la realidad del alma *y, más aún, en su ser idéntico al del cogito, al modo de revelación de esta realidad y a su fenomenalidad misma*, que el sentimiento se ve inmediata y paradójicamente privado de esta significación decisiva, se ve afectado de nulidad en su ser precisamente en lo que concierne al poder de revelación que le es propio. Ningún poder de este tipo debe serle finalmente reconocido; las determinaciones afectivas de nuestra alma no nos hacen conocer la realidad verdadera de ésta sino sólo sus modalidades superficiales. Además tal «conocimiento» se lleva a cabo en la confusión, no merece en modo alguno el nombre de conocimiento; lo que alcanza es ello mismo oscuro, confuso, una simple existencia, no ya la que define la realidad precisamente, la esencia, sino lo que está ahí pura y simplemente, en su oposición profunda a la luz de la inteligibilidad: el hecho bruto, irracional y opaco.

Aquí, a partir del prejuicio de la ininteligibilidad del sentimiento, se organiza la extravagante construcción de Malebranche, la fragmentación de la realidad, a saber, de la realidad del alma, en realidad profunda y superficial y, de la misma manera, la fragmentación de la afectividad misma, la división impensable de su esencia en una jerarquía de grados más o menos oscuros según sean más o menos afectivos, en donde el grado cero de la afectividad del sentimiento define como por casualidad la conciencia, y las modalidades propiamente afectivas de ésta se dividen a su vez según se trate de nuestras sensaciones o de nuestros diversos sentimientos, en una palabra, del conjunto de las modalidades empíricas y oscuras de nuestra alma finita o, por el contrario, del sentimiento de la libertad, al que se hace un sitio aparte. Éste, a saber, la aprehensión inmediata del movimiento constitutivo de la realidad metafísica de nuestro ser, su revelación interior, no la revela, la revela de tal manera que no sabe lo que revela y es la «Razón», la captación trascendente de la esencia del alma en la extensión inteligible, lo único que puede hacernos «conocer» lo que experimenta nuestro sentimiento, a saber, precisamente la libertad.

86. Es decir, la *problemática*, que es, como se ve tantas veces, la designación del propio trabajo de la ontología, no ha penetrado en esta consideración. Precisamente es lo que hará la posterior filosofía del cristianismo construida por Henry (N. del T.).

La razón, sin embargo, no puede, según la acertada expresión de Martial Guéroult, «describir desde fuera y enseñar»[87] que el contacto con lo absoluto se realiza en el sentimiento y se encuentra constituido por él, más que fundándose en la intuición de la esencia del sentimiento: esto es lo que significa precisamente la captación trascendente de la esencia del alma en la extensión inteligible. Y es verdad que el saber filosófico se realiza siempre y se constituye de esta manera, según el modo racional de la intuición eidética, es decir, por medio de un conocimiento trascendente. Lo que hace que tal saber sea verdadero, sin embargo –independientemente de la cuestión de su posibilidad interna, que reside precisamente en la afectividad, que constituye así la revelación de este saber y su verdad en un sentido absoluto–, lo que constituye, para hablar de una manera más precisa, por consiguiente, la verdad de su contenido trascendente, es la realidad de la relación representada en la esencia intuida. Es contradictorio que el contacto con lo absoluto pueda ser leído en la esencia trascendente del sentimiento, al menos como sentimiento de la libertad, y que, por otra parte, tal contacto, a saber, la revelación efectiva de lo absoluto, no se realice en él. Esta contradicción, que significa nada menos que la ruina del método fenomenológico y, por consiguiente, la negación misma de la filosofía[88], atestigua solamente que, dentro de los pensamientos que consideran la realidad, se mantiene el prejuicio tradicional concerniente a la afectividad, a saber, el presupuesto de la oscuridad intrínseca del sentimiento, es decir, de su incapacidad de principio para constituir en sí mismo un auténtico poder de revelación y la realización efectiva de ésta. Por eso, cuando la intuición lee este poder en la esencia, al menos en la esencia de la libertad, resulta negado de inmediato, remplazado por el de la intuición misma, y así es como el «conocimiento» propiamente dicho, el saber verdadero, es la obra o el hacho de la Razón y sólo de ella.

Igual ocurre, por ejemplo, en Fichte, en el que, después de comprender el pensamiento, o por lo menos una de sus modalidades, a saber, el amor, en la nueva filosofía de la existencia como la esencia misma de ésta, de la vida y de la realidad y, más aún, como la experiencia de éstas, *como la experiencia misma de lo absoluto y su manifestación*, como la fuente de toda certeza, por consiguiente, y de toda verdad, como la fuente de la dicha[89], este carácter fenomenológico interno del sentimiento y el poder de revelación que le pertenecen en exclusiva se encuentran una

87. Guéroult, *Étendue et Psychologie chez Malebranche*, 100.

88. Ya observé antes que Henry no considera un presupuesto en ningún sentido el que la ontología radical sea la fenomenología radical. Él diría que rebajar tal cosa a mero presupuesto sólo puede hacerse usando contradictoriamente la misma fenomenología (N. del T.).

89. Sobre esto, cf. *supra*, § 38.

vez más –y a consecuencia siempre de un prejuicio capaz de tapar la intuición viva de un pensamiento tanto como la influencia sobre él de un contenido dogmático cuya explicitación pretende éste ser– olvidados o, mejor dicho, explícitamente negados. «La conciencia de sí es lo único capaz de captar la vida y de gozar de ella», de manera que esta conciencia de sí, que concentra en ella la esencia de la revelación y su efectividad, debe comprenderse en su identidad con el pensamiento o también con el conocimiento puro y, al mismo tiempo, en su oposición explícita al sentimiento, incapaz como tal de aprehender lo absoluto y la permanencia del ser en él. «¿Cómo podríamos, *dada la oscuridad que el sentimiento comporta*... ver y gustar interiormente esta duración inmutable? No, sólo la llama del conocimiento, enteramente transparente a ella misma y poseyéndose libremente, garantiza, gracias a esta claridad, su inmutable subsistencia»[90].

§ 60. *Determinación ontológica del poder de revelación de la afectividad*

1.° *Determinación del «cómo» de este poder: la verdad de la afectividad*

La determinación ontológica de la afectividad como esencia originaria de la revelación y, por consiguiente, como constituyendo en ella misma, en su ser, la efectividad de ésta –determinación que rechaza de un golpe el conjunto de los prejuicios en que se pierde la especulación psicológica, moral o metafísica en su relación con el problema de la afectividad–, culmina con la elaboración por la problemática de estas dos cuestiones: ¿cómo se realiza la revelación que reside en el ser mismo del sentimiento y encuentra en él su efectividad? ¿Cuál es, por otra parte, el contenido de esta revelación? En otros términos: ¿cómo revela la afectividad? ¿Qué revela?

La respuesta a la primera pregunta, sobre el modo conforme al que se realiza la revelación que reside en el ser mismo del sentimiento, sobre el cómo de esta revelación, es la siguiente: *la afectividad es ese «cómo», la afectividad revela como afectividad.* Esto es precisamente lo que significa para la afectividad ser en ella misma, en su ser, revelación: *la afectividad es el modo mismo según el cual se realiza la revelación original; es la efectividad de esta revelación, su fenomenalidad propia, su sustancia, en fin: el aparecer que ella determina y en el que se realiza.*

Aquí se debe poner en cuestión, para que se presente a plena luz un resultado esencial de la problemática, la famosa proposición según la

90. *VB*, 110; el subrayado es nuestro.

cual «el conocimiento de un dolor no es doloroso sino verdadero»[91]. Se trata de saber lo que constituye la verdad del dolor, es decir, precisamente su manifestación, que funda lo que Lachelier llama, con la filosofía clásica, su «conocimiento». Al oponer de entrada ésta, la verdad del dolor, al dolor mismo, a su carácter doloroso, Lachelier coloca en un sitio distinto de tal carácter, distinto de la afectividad del dolor, el poder de revelación que le confiere el ser al hacerlo manifiesto. Semejante poder reside, según él, en la objetividad. Que el conocimiento de un dolor no sea doloroso sino verdadero, quiere decir: es verdad que yo, tal individuo, experimento este dolor ahora, o que lo he experimentado antes, de manera que la verdad de este «es verdad que» designa el medio en que todo esto, este individuo, este dolor, el tiempo en que se ha producido, es decir, el conjunto de los acontecimientos que lo acompañan, se vuelve visible; de modo que este medio es el Espíritu, como espíritu universal y objetivo, es precisamente la objetividad. Insertado en tal medio, el dolor es sobrepasado por él al igual que todo lo que es verdadero, es sobrepasado por la verdad, que es este sobrepasamiento mismo y el mundo como tal.

El dolor, sin embargo, ¿no es un estado interno, lo más «subjetivo» que hay? Como tal, precisamente, no es verdadero más que puesto en relación con la objetividad de un mundo. La objetividad del mundo consiste en el conjunto de las relaciones por las que las cosas se determinan unas a otras y reciben así cada vez un lugar asignable, que constituye su verdad. La verdad del dolor es el lugar que ocupa en el universo en cuanto que, como estado interno se halla ligado, según un conjunto de relaciones, con el orden de cosas que hay fuera de nosotros. Las relaciones que unen el dolor con este orden objetivo forman parte de él, sin embargo, y lo constituyen; el dolor mismo pertenece a este orden en cuanto que está ligado a él. La verdad del dolor es el orden trascendente de las relaciones necesarias en las que está atrapado y que definen la objetividad.

Unas relaciones necesarias no definen sólo la objetividad, es cierto: la presuponen si se manifiestan. La significación del concepto de objetividad, de verdad, es en definitiva doble: apunta a la determinación de un contenido según relaciones necesarias, a la definición de su existencia a partir de esta necesidad, como constituida por ella; y, por otra parte se refiere, más antigua que esta determinación y presupuesta por ella, a la manifestación de este contenido: la de las relaciones que lo determinan en el medio abierto del mundo. Esta doble significación del concepto de objetividad concierne al dolor y a su verdad. El dolor es verdadero

91. Lachelier, *Oeuvres* I, Alcan, Paris 1933, 201.

en cuanto que, ligado al universo, ocupa en el sentido interno un lugar determinado; en cuanto que, hecha abstracción de esta determinación y anteriormente a ella, surge en la exterioridad original de la oposición que el sentido desarrolla y se manifiesta en ella como elemento opuesto y como objeto[92].

De este modo, según Lachelier, la verdad del dolor no reside en él ni en su esencia, en lo que hace que el dolor sea doloroso, sino, por el contrario, fuera de él, en su relación extrínseca con el resto del mundo y, en última instancia, en la exterioridad misma como tal, en la objetividad. Ésta ilumina el dolor igual que ilumina cualquier otro ente, desde el exterior, bañándolo en una luz de la que él mismo carece. Lo que está sumergido en esta luz y se encuentra iluminado por ella, cuando se trata del dolor y de ese contenido específico que él constituye como tal, debe, sin embargo, ser posible en su especificidad. El dolor precisamente no es nada que pueda proponerse a nosotros como un ente iluminado, como un objeto; nosotros nunca estamos ante él como ante algo que está ante nosotros. Una representación del dolor es lo único que puede presentarse así, bajo la forma de un contenido trascendente. Es de notar a este respecto que, para oponer la verdad tal como él la comprende a aquello que constituye el carácter doloroso del dolor, a su afectividad, Lachelier ha escogido no un sentimiento precisamente, sino una sensación cuyo ser-constituido sustituya ante la mirada del pensamiento a su ser-original, cuya afectividad se encuentre así venida a menos, llevada desde la dimensión originaria de la inmanencia en la que es la vida y halla su realidad, a la de la idealidad, donde ya no puede precisamente más que ser representada. Pero el ser constituida de la sensación supone su ser original, la representación de la afectividad supone su realidad. Lo que hace que un contenido pueda proponerse en el mundo con el carácter representativo del ser-doloroso, es la realidad original del dolor. *La realidad original del dolor no está en el mundo y no se manifiesta en él.* El dolor, sin embargo, no es nada (*rien*), se manifiesta. *La realidad del dolor es su manifestación, su surgimiento primero, su revelación, pero de manera que esta revelación está constituida por el dolor mismo y encuentra en éste, en el dolor como tal, la efectividad de su fenomenalidad.* Así se invierte la proposición de Lachelier: el conocimiento de un dolor, si queremos entender por ello el conocimiento original que tenemos de él, es verdadero en cuanto que es doloroso: *la verdad del dolor es el dolor mismo como tal*[93].

92. Nuestras sensaciones son diferentes de nosotros, decía Lachelier. Cf. *supra*, § 57.

93. Permítasenos subrayar el poder extraordinario de este ejemplo, el preferido muchas veces por Henry para ilustrar el fondo de su filosofía (N. del T.).

Que la verdad del dolor sea el dolor mismo, el ser doloroso como tal, no significa que el dolor sea por él mismo verdad ni la esencia de ésta (al menos, no podemos decirlo ahora). El dolor mismo, el dolor considerado en cuanto tal, no es algo simple; su ser no es nada inmediato. El ser del dolor, su realidad, lo que hace de él algo vivo y una determinación de la vida, reside en la estructura interna de ésta: es el hecho de que el dolor se siente a sí mismo inmediatamente, se experimenta a sí mismo, es su ser-dado-a-sí-mismo en la pasividad original del sufrir y la esencia de la afectividad en él. El ser del dolor, su realidad, es precisamente su revelación como encontrando su esencia no en el dolor mismo, sin embargo, sino en lo que le permite ser lo que es y constituye precisamente su realidad, en la afectividad. El fenómeno cuya esencia no supo captar Lachelier debe enunciarse de este modo: *la verdad del dolor es su afectividad*[94].

Precisamente porque la verdad del dolor es su afectividad, esta verdad se presenta también y se propone, en lo que concierne al dolor, como el dolor mismo, como hallando su efectividad y el modo de su presentación fenomenológica concreta en el ser-doloroso como tal. Que la verdad del dolor sea su afectividad significa, en efecto: lo que revela el dolor y lo ilumina y, en esta revelación, le confiere el ser, es su ser-dado-a-sí-mismo tal que, residiendo precisamente en la afectividad y constituido por ella, encontrando su realidad en la esencia cuya propiedad es recibirse a ella misma, experimentarse a ella misma y ser afectada por sí misma, lo que él da, a saber, el dolor, es también aquello a lo que él lo da; de manera que, en él y por él, en ella se sumerge el dolor a través de la transparencia de su afectividad. El dolor es el contenido fenomenológico, la apariencia efectiva, la fenomenalidad de esta revelación que es él mismo, sobre el fondo en él de su afectividad. En este sentido, la verdad del dolor es el dolor mismo; en el sentido en que éste, *el dolor, es eso mismo que se manifiesta en su afectividad y por ella.*

Como tal, siendo lo que es, exhibiendo lo que exhibe dentro de su afectividad y por ella, el dolor es una modalidad de la vida afectiva y como tal se lo toma aquí, a título de ejemplo de entre todas las tonalidades afectivas posibles. A éstas les está prescrito que, revelándose en el seno de la afectividad y por ella, se revelen cada vez como afectivas, encuentren necesariamente en la afectividad su verdad, el modo de su presentación fenomenológica efectiva y el cómo de esta presentación.

94. Este complemento imprescindible del ejemplo mayor viene a recordarnos la dificultad de aunar en lo absoluto la afectividad una y única y los afectos múltiples y no simultáneos; para no insistir en la otra gran dificultad, a saber: la de vincular los afectos con lo afectante como trascendente –la de vincular lo absoluto con el mundo, la realidad con la idealidad– (N. del T.).

La significación de la pregunta fundamental concerniente al «Cómo» de la revelación de la afectividad, *al cómo de la esencia originaria de la revelación*, se aclara aquí como siendo doble. El cómo de la revelación de la afectividad designa, en primer lugar, la estructura interna del poder que lleva a cabo esta revelación, a saber, la afectividad misma entendida como esta estructura; designa la inmanencia. Conforme al «Cómo» que designa su estructura interna y la afectividad misma comprendida como esta estructura, la revelación se lleva a cabo, sobre el fondo en ella de este cómo, de cierta manera, según cierto modo de presentación: tiene un «cómo» que apunta justamente a este modo de su presentación fenomenológica y a la naturaleza de la fenomenalidad que ella realiza cada vez. Tal «cómo» es la afectividad misma; el modo de presentación que designa es un modo afectivo. *La revelación, que encuentra su esencia en la afectividad, se presenta necesariamente bajo la forma de ésta.* Tal es la significación de la proposición según la cual la afectividad revela como afectividad; es, en este segundo sentido, el «cómo» de la revelación que se lleva a cabo en ella.

§ 61. *La oscuridad del sentimiento y su lenguaje. Afectividad y pensamiento*

Al revelar como afectividad, al constituir como tal el modo de presentación fenomenológica concreto según el cual se realiza la revelación originaria, su efectividad, la afectividad revela en lo invisible y como esto invisible mismo. La afectividad no dice sólo qué es lo invisible, sacando el concepto de éste de la indeterminación de una determinación puramente dialéctica; encuentra también en él, en lo invisible comprendido a partir de su heterogeneidad estructural respecto del reino de lo visible y de su indiferencia respecto de él, su propia determinación y la ley de su apariencia. Conforme a esta ley, se pone de manifiesto que la revelación, que encuentra en la afectividad su presentación efectiva, es una revelación escondida. La fenomenalidad que la constituye y en la que se resuelve por entero, por entero ajena a la luz del mundo, no es sino el experimentarse a sí mismo del ser que se experimenta a sí mismo y permanece en sí y, en el secreto de este morar y permanecer-en-sí-mismo, hace la experiencia de sí; no es sino la interioridad del sentimiento y de la vida, la afectividad misma como tal. Nadie ha visto nunca un sentimiento; un sentimiento nunca ha hecho ver nada. No obstante, cuando nada se ve y cuando el poder que nos hace ver las cosas falta igualmente, en la noche sin división y sin grado que deja al retirarse la luz del mundo, en lo invisible, ahí está por entero el sentimiento, que crece en él y se nutre de su oscuridad. *La oscuridad*

de lo invisible abre la dimensión ontológica en la que el sentimiento encuentra su existencia original; es el lugar donde él despliega su ser y se expande; el medio donde fructifica, donde es posible. La afectividad es la esencia interior que no se extiende y exhibe en la luz, sino que permanece en sí y se mantiene y retiene por entero en ella misma, fuera del mundo. El pudor es un sentimiento particular, pero también la esencia de todos los sentimientos y su posibilidad[95].

Porque la posibilidad del sentimiento, el medio en que despliega su ser, reside en lo invisible, en la esencia que se mantiene y retiene por entero fuera del mundo, en éste precisamente el sentimiento no puede ser percibido ni encontrado. Tal es el fundamento ontológico que conviene reconocer a las observaciones de orden psicológico por las que se acostumbra señalar, como un hecho por otra parte inexplicado, la desaparición de los sentimientos ante la mirada de la atención, o por lo menos la perturbación provocada a su ser bajo el efecto de esta mirada; una perturbación tan importante que no significa solamente una alteración de la tonalidad del sentimiento y la trasformación de su naturaleza, sino su desvanecimiento y precisamente su desaparición. Desvanecimiento, desaparición, son, por otra parte, términos impropios, que traducen la manera esencialmente inadecuada con la que el pensamiento, aun el psicológico, se representa las cosas en cuanto llega al ámbito del fundamento. En realidad, no es ante la mirada de la atención donde el sentimiento se desvanece; el tematismo de esta mirada o también de una consideración propiamente teórica y científica no intervienen en absoluto en su «desaparición». El sentimiento no desaparece del mundo abierto donde lo busca el pensamiento cuando lo busca, cuando se dirige hacia él, por la sencilla razón de que nunca se ha hallado allí. Allí donde se encuentra, sin embargo, y aun cuando lo buscara una mirada durante ese tiempo en el mundo, no desaparece tampoco, sino que subsiste, indiferente a esta mirada que no puede concernirlo ni alcanzarlo, ya que, como la problemática ha mostrado, un sentimiento no puede ser percibido.

Pero el pensamiento que no dispone de la dimensión ontológica fundamental a la que pertenece el sentimiento, donde él reside y se revela en ausencia de toda percepción, temática o no, dirigida a él, se representa las cosas de otra manera. El tematismo de la percepción o, por hablar con más exactitud, la reflexión y el modo de vida propiamente reflexivo en que la conciencia es capaz de entrar, son a los que se hace responsables precisamente de la desaparición del sentimiento, de su desvanecimiento. No obstante, antes de esa mirada de la reflexión, de la atención, el

95. Hay aquí un acuerdo sorprendente con Soloviov y, desde luego, proximidad a Scheler (N. del T.).

sentimiento estaba allí, como un contenido de la conciencia, sumergido en su luz e iluminado por ella, de manera indirecta, es cierto, como un contenido marginal situado más bien en la sombra y sumido en ella, en esa sombra de la que Heidegger dice que «permanece confiada a la luz, proyectada por ella»[96]; en la oscuridad que escinde la fenomenalidad del mundo y le pertenece como su modo decreciente o como su modo límite. De esta forma, en efecto, es como la filosofía que se mueve dentro del horizonte del monismo intenta incorporar a ella el ser-invisible del sentimiento, integrándolo en la serie de los modos fenomenológicos que, del cero del inconciente o de la subconciencia a la claridad absoluta de la evidencia, copertenecen a la objetividad del mundo y juntos la definen. Así se vuelve homogénea a ésta, como representando simplemente su grado más bajo, la fenomenalidad propia del sentimiento y constituyente de él. El concepto de «confusión» expresa justamente esta reducción a la luz del mundo; luz –que brilla en la claridad pero que puede también apagarse y velarse, disminuir progresivamente y degradarse– de la fenomenalidad que habita al sentimiento y en la que él se muestra: éste, precisamente, no es sino una percepción confusa.

Sin embargo, la oscuridad del sentimiento, como ha mostrado con fuerza Malebranche, es irreducible a la confusión de la idea, es decir, de hecho, al modo inferior de la objetividad. La confusión de la idea es susceptible, al menos en principio, de convertirse en la determinación contraria; las relaciones percibidas juntas en la indistinción de una visión global o marginal pueden ser captadas en ellas mismas, llevadas una tras otra a la luz de la evidencia, al ser distinguida cada una de todas las demás y comprendida al mismo tiempo en su unidad con ellas, y siendo esta unidad –la nueva relación que ella instituye– el objeto de un pensamiento discreto y claro. La pertenencia del sentimiento a una conciencia marginal y oscura debería hacer posible de la misma manera su traslado, bajo el efecto de un desplazamiento correlativo de la atención, fuera de esta zona de sombra, y su surgir a la luz. La coexistencia de ésta y aquélla, en efecto, y el vínculo inevitable entre ambas, su co-inserción en el proceso en que se produce la fenomenalidad del mundo, es una ley de este proceso y lo concierne exclusivamente, es una ley ontológica. Lo que tal ley prescribe es a la vez una necesidad y una contingencia: la necesidad eidética conforme a la cual el devenir de la luz es también indisociablemente el de la sombra, de manera que estas determinaciones fenomenológicas puras se encuentran ligadas entre ellas por vínculos insuperables; pero una contingencia también, en lo que concierne a la relación de esta ley con lo que ella rige, de la fenomenalidad del mundo

96. Heidegger, *Essais et Conférences*, 241.

con el ente que se manifiesta en ella como su contenido, de manera que esta relación es necesariamente una relación contingente –un mismo contenido puede aparecer tan pronto en la sombra como en la luz, ser iluminado por una y luego por la otra de estas determinaciones fenomenológicas puras, y pasar de la una a la otra.

De este modo, el sentimiento, por ejemplo, si bien se produce primero al margen de la conciencia, debe ser capaz de presentarse a plena luz, allí donde se concentra la mirada del pensamiento y, de esta manera, ha de ser susceptible de ser iluminado por ella en su ser. Que no ocurra así, que, lejos de exponerse ante la mirada de la conciencia y de poder ser iluminado por ella, el sentimiento, por el contrario, se desvanezca ante esta mirada, eluda todo acto de atención dirigido a él y que lo concierna, quiere decir: *la oscuridad en la que está sumergido no es un modo de iluminación que pueda trasformarse en otro y, por una variación intensiva continua, en la claridad de la evidencia, por ejemplo; no es un modo de iluminación contingente respecto de lo que ilumina, respecto del sentimiento, exterior a él, trascendente a su ser; no es la trascendencia. Lo que significa que el modo de iluminación del sentimiento está constituido por el sentimiento mismo, de manera que precisamente la oscuridad que caracteriza semejante modo y lo determina fenomenológicamente no tiene por principio nada que ver con la confusión de una conciencia marginal, con la sombra de un horizonte; de manera que esta oscuridad, ajena a la fenomenalidad del mundo y a sus modos declinantes, idéntica a lo invisible, idéntica al sentimiento, significa para éste, para todo sentimiento posible en general, una oscuridad de principio y, al mismo tiempo, la efectividad fenomenológica de su ser concreto.* Ésta es la significación de la proposición según la cual la afectividad, revelando en cuanto tal, como afectividad, revela en lo invisible y por él.

La determinación ontológica del ser del sentimiento a partir de su oscuridad intrínseca, irreducible a la del mundo, como inaccesible por principio a los modos de iluminación que toman, por el contrario, su luz de éste, ¿no se topa con una objeción si, en la claridad del estar-extendido-delante, bajo la mirada de la atención, por ejemplo, el sentimiento no desaparece pura y simplemente y no se encuentra destruido, sino simplemente modificado, alterado en su ser y subsistiendo precisamente como tal, como un sentimiento modificado? Este fenómeno, el de una modificación y no una destrucción del ser del sentimiento, ¿no es visible en la introspección psicológica, en la reflexión en general, como ligado a estos actos y como lo que los caracteriza justamente en su relación con el contenido que aprehenden cada vez –en el caso que nos ocupa, con el sentimiento–? Éste, bajo su forma modificada, ¿no queda captado en él mismo en la mirada de la conciencia y por ella?

Consideremos el ejemplo de Husserl, el ejemplo de una alegría sentida en la realización de un trabajo fenomenológico fecundo. Si ahora se dirige una mirada ya no al objeto de este trabajo sino a la alegría, esta alegría es una alegría en pasado; la tonalidad afectiva de la conciencia que trabajaba y ahora se observa está, en todo caso, modificada. Tal modificación es la siguiente: la alegría ha quedado sustituida, *allí donde desplegaba su ser, en la esfera de inmanencia radical de lo invisible*, por otra tonalidad. El ser de ésta no se presenta en modo alguno en la luz ante la mirada de la atención o de la reflexión y no se expone ante ella. Precisamente por esta razón, esta nueva tonalidad es una tonalidad real, y la modificación que aporta a la alegría en cuya prolongación se sitúa, es una modificación real.

La modificación real de la alegría, su trasformación en una tonalidad nueva, ¿no va ligada, sin embargo, a la intervención de la mirada objetivante? ¿Cómo puede ésta ser responsable de esta modificación sino haciéndola aparecer, volviendo manifiesta la alegría modificada, la nueva tonalidad surgida de esta modificación, y ello en la objetividad que aquella mirada hace surgir? La mirada objetivante es responsable de la modificación de la alegría y puede serlo de la de todas las tonalidades afectivas en general, *pero no en cuanto que las hace aparecer como alegría modificada, como tonalidades modificadas en la objetividad que ella suscita, sino precisamente en cuanto que es incapaz de hacerlo, en cuanto que esta alegría, modificada o no, en cuanto que estas tonalidades, modificadas o no, son por principio incapaces de manifestarse en el medio ontológico de la objetividad.* La conciencia que se entrega a un trabajo teórico y se encuentra determinada afectivamente, en este trabajo, como «alegría», cuando se dirige a ésta para captarla en una mirada, en «un mundo», no puede captarla, no la encuentra en el medio abierto de este mundo del que por principio la alegría, y toda tonalidad afectiva en general, está ausente. La inquietud que se apodera de ella es la de una búsqueda que no tiene éxito, es la tonalidad de una intencionalidad de conocimiento no cumplida, que sucede a la tonalidad de una intencionalidad cuyo cumplimiento tiene lugar de manera satisfactoria –a la alegría de un trabajo teórico fructífero, en el ejemplo de Husserl. Así debe comprenderse el estar-turbado del sentimiento, su modificación en la introspección y, en general, cuando el pensamiento pretende captarlo en el medio en que éste se mueve, el conocimiento, no como una alteración sufrida por aquel durante su objetivación, sino a partir de la imposibilidad de ésta, como el surgimiento de un sentimiento nuevo y real que expresa la turbación del conocimiento y la angustia sentida por él, en cuanto que no encuentra ni puede encontrar lo que busca, en cuanto que se le escapa por principio la afectividad misma como tal.

Que la afectividad revela como afectividad, en ella misma y en lo invisible, es, en efecto, lo que la determina en su oposición irreducible a los modos de iluminación que toman su luz de la del mundo y se mueven en ella; en su oposición a la percepción, al conocimiento, al pensamiento. Éstos suponen siempre e inevitablemente la apertura de un horizonte, el despliegue del estar-extendido-delante, que suscita y hace posible su captación en la percepción unificante del pensamiento y, eventualmente, su captación temática en el conocimiento. De este modo el ser, cuando es comprendido como el mundo, cuando su lenguaje es el del mundo, es el λέγειν que es el dejar-extenderse-delante, pone en acto el pensamiento, lo ordena a él, lo dirige hacia él, deja que el pensamiento le pertenezca como lo que lo descubre sobre el trasfondo de su propio descubrimiento en el λέγειν, en la luz del estar-extendido-delante. Porque su revelación, porque la fenomenalidad que la constituye y en la que ella revela, no es esta luz, no es la fenomenalidad del estar-extendido-delante, la afectividad no atrae al pensamiento a ella, no lo suscita ni lo funda, sino que le es profundamente ajena y tampoco puede ser iluminada por él. La heterogeneidad fenomenológica de la afectividad y el pensamiento es una determinación eidética irreducible, una determinación que resulta del modo de revelación propio de la afectividad y de su cómo.

Tal determinación es el hecho fundamental del que hay que partir cada vez que el pensamiento pretende instituir una relación entre él mismo, entre el modo de captación que él realiza, y la afectividad. El proyecto de iluminar nuestros sentimientos tal como se presenta habitualmente, como proyecto del pensamiento precisamente, como el proyecto de exhibir en el medio en que él se mueve el contenido del sentimiento mismo, carece de sentido. El fracaso al que conduce inevitablemente, el «desvanecimiento» del sentimiento, no es sino la expresión del absurdo que testimonia desde el punto de vista ontológico, mientras el pensamiento, ciego en lo que concierne al origen de tal fracaso e incapaz de captarlo en él de entrada, lo interpreta a su manera, se hace crítico y moral, y constata, con una ironía teñida de amargura, el carácter ilusorio de nuestros sentimientos, aun los más profundos. Así se explican, a partir de esta incapacidad de principio que tiene el pensamiento para captar, en la luz en que capta todo, el ser real del sentimiento, tantas afirmaciones perentorias y tantas disertaciones confusas que, de La Rochefoucauld al existencialismo contemporáneo, describen con complacencia la pretendida comedia que los hombres se ofrecen a ellos mismos a propósito de sentimientos que no experimentan sino sólo se esfuerzan por experimentar, por fingir y precisamente por «interpretar».

Aclarar nuestros sentimientos, disipar las ilusiones que mantenemos respecto a ellos, por las cuales, mejor dicho, los perdemos y nos perde-

mos a nosotros mismos, es empezar por apartar de ellos el pensamiento, todo proyecto que apunte a hacerlos manifiestos en el medio en que por principio no pueden manifestarse; es renunciar en lo que los concierne al tematismo de la conciencia cartesiana, que persigue en todas partes la realización de una evidencia y el advenimiento de la verdad que le es propia. Pues en la revelación del sentimiento, en su ser fenomenológico efectivo y real, no hay nada que pueda convertirse en homogéneo a la fenomenalidad en que se realiza la percepción del pensamiento ni que pueda colarse en ella. Por eso es falso decir, como hace Descartes, que en nuestros sentimientos hay parte de verdad, en el sentido en que él lo entiende: que podemos aprender a «distinguir» en ellos «lo que tienen de claro de lo que tienen de oscuro»[97]. No hay nada claro, en el sentido en que toma el término Descartes, en el sentimiento mismo, y tampoco nada oscuro –si entendemos por ello una disminución o una alteración de la claridad, o su grado más bajo– y que deba como tal ser trasmutado en una claridad mayor, ser aclarado por el pensamiento. Aclarar nuestros sentimientos es confiarlos a la luz que es la suya; dejar ser y desarrollarse su fenomenalidad propia; dejar ser, allí donde está y como ella es –en lo invisible y según su modo de presentación fenomenológica específico–, como afectiva, a la revelación que los constituye y los define y que es la afectividad misma.

Este dejar-ser, el dejar-ser a nuestros sentimientos, a saber también, a la afectividad misma, se produce en ausencia de todo pensamiento cuando desaparece el medio al que éste está ordenado y en el que piensa; se produce en la ἐποχή del mundo. Entonces, en esta ἐποχή, cuando queda abolido el medio de luz donde piensa el pensamiento y todas las producciones que él edifica en este medio, los conceptos por los que capta las cosas y las cosas mismas que él intuye, se han desvanecido también; cuando calla el lenguaje del mundo, en la oscuridad coextensiva al ser de nuestros sentimientos y consubstancial a él, donde este ser crece y se desarrolla, habla el otro lenguaje: el lenguaje de nuestros sentimientos mismos. Semejante lenguaje no tiene nada en común con el que conoce la psicología, con el conjunto de los signos «naturales» por los que nuestros sentimientos supuestamente «se expresan» y encuentran así, en el medio abierto del estar-extendido-delante en el que estos signos aparecen, su propia manifestación. El aprieto en que nos hallamos, cuando se trata de designar un sentimiento que experimentamos, para encontrar la palabra justa, el concepto bajo el cual pueda ser subsumida su tonalidad propia; la imposibilidad para establecer una equivalencia rigurosa entre ese sentimiento y el movimiento que está vinculado a él, en caso de que

97. *AT*, VIII, 33.

exista tal movimiento; la posibilidad siempre abierta, por el contrario, de que venga a introducirse entre el signo, cualquiera que sea, y lo que significa el error o el engaño; la inadecuación de principio que éstos atestiguan, todas estas no son dificultades provisionales susceptibles de ser superadas.

Tales dificultades no significan en modo alguno la irreducibilidad de la afectividad al ser del lenguaje. Lo que no puede aparecer en el despliegue del Pliegue ni estar presente en su presencia; lo que no se deja nombrar en el decir que corresponde al Pliegue y no puede ser dicho por él, por el λέγειν en cuanto que éste deja que la presencia se extienda delante, ya se ha dicho, se ha manifestado ya. Precisamente por esta razón, porque se ha manifestado y porque su decir se ha dicho ya, porque es el Logos original en su cumplimiento, éste, el ser original del Logos, rechaza el lenguaje del mundo y puede rechazarlo como aquello en lo que, tal como se muestra en sí mismo y tal como es, no puede mostrarse ni ser. ¿Cuál es este lenguaje y cómo habla? ¿Cómo se revela en él mismo el ser original del Logos para ser lo que es, rechazar el lenguaje del mundo y no poder mostrarse en él? Como afectivo, como esencialmente determinado en su modo de presentación fenomenológica efectivo por la afectividad. *La afectividad, tal como se revela originariamente en ella misma y surge con la fuerza de su presentación fenomenológica específica, como afectiva y como lo que ella es, es la esencia original del Logos, de manera que éste rechaza el lenguaje del mundo, el lenguaje del pensamiento, y no puede mostrarse en él.* Pero el lenguaje es el ser. *Que resida originalmente en la afectividad, impide comprender éste como lo fue desde Parménides hasta nuestros días: a partir del pensamiento y como idéntico a él*[98].

La irreducibilidad del Logos original de la afectividad al λέγειν que, dejando que el ser se extienda delante, despliega el medio al que se ordena el pensamiento, suscita a éste y lo llama, espera de él que le responda y, volviéndose hacia él, lo capte en su percepción unificante y se mueva en él y, recibiendo de él su luz, lo piense, tiene esta consecuencia: lo que habla en el Logos original, el sentimiento, no habla solamente antes de todo pensamiento e independientemente de él; precisamente por esta razón, porque su decir, y lo que enuncia, es profundamente independiente del pensamiento, irreducible a su decir y a todo lo que él puede decir, a lo que expresa, manifiesta y piensa, el sentimiento no espera de éste que se vuelva hacia él, no espera del pensamiento ninguna respuesta. El sentimiento no tiene que ser tomado en el «tomar bajo su

98. Naturalmente, no es casualidad la cercanía entre estos términos aplicados al Logos original y el comienzo del evangelio de Juan (N. del T.).

atención» del pensamiento, es indiferente a éste, de manera que lo que dice no puede ser ni subrayado, ni ratificado, ni corregido, ni aclarado, ni modificado, ni definido, ni contradicho por él; rechaza cualquier toma de postura del pensamiento, cualquier actitud del hombre a su respecto; vuelve de antemano inoperante, ineficiente, inútil cualquier interpretación y cualquier corrección, cualquier comentario; trasforma de antemano éste en una vana palabrería que resbala sobre él, sobre el ser del sentimiento, sin rozarlo siquiera.

Por eso nos equivocaríamos completamente acerca de lo que dice el sentimiento si nos atuviéramos a lo que piensa, afirma o sugiere sobre él el pensamiento; si creyéramos poder leer y descifrar el contenido de este decir dentro de un acto de comprensión dirigido a él y por medio de tal acto. Es, por tanto, un error absoluto, un contrasentido ontológico total, pretender justamente captar en el pensamiento, dentro del poder de comprensión que él pone en acto cada vez, el contenido de la revelación original del Logos, de manera que lo que se dice en este contenido, este contenido mismo como contenido manifiesto, se encontrara subordinado a un acto de comprensión y a su libre modo de realización y no sería ya más que un contenido dependiente, un signo, si se quiere, pero cuya significación entera, constituida en la vida de la conciencia y por ella, procedería de ésta, le vendría de nuestro pensamiento. No recibimos nuestra religión sino por nuestras propias manos, dice Montaigne. Y Sartre: «sigo siendo yo quien decide que esta voz es la voz del ángel»,... de modo que «no hay signos», ya que «el hombre descifra el signo como le place»[99].

Y, sin duda, en lo que concierne al ángel, su voz, y otras cosas parecidas, todos los signos y los oráculos que los hombres escuchan y son hábiles en interpretar desde que el mundo es mundo, todo esto, todo lo que el hombre se representa y comprende a propósito de la revelación, depende evidentemente de él, de su pensamiento, está comprendido libremente por él. Pero la revelación misma, la revelación original, no tiene ninguna relación con lo que el hombre piensa o ser representa respecto a ella, con el pensamiento de la representación en general. Por eso, aplicada a esta esencia original de la revelación, la significación de la proposición según la cual «no hay signos» se invierte: ya no designa la dependencia de lo que se revela respecto del poder de comprensión que habita en el hombre, sino, por el contrario, su independencia absoluta respecto de tal poder, la independencia absoluta del sentimiento respecto de toda forma de pensamiento, de toda comprensión y de toda interpretación posible en general. Que no haya signos, quiere decir: *la*

99. Sartre, *L'Existentialisme est un Humanisme*, Nagel, Paris 1946, 31, 36-38.

revelación, en su esencia original, como sentimiento, no puede pensarse ni comprenderse; lo que habla en ella no tiene significación y tampoco puede recibirla. Lo que habla en el Logos original, el sentimiento, habla y no es el hombre quien lo interpreta; habla antes de toda interpretación e independientemente de ella; habla en nombre de lo absoluto y nada tiene poder contra su palabra. Lo que habla en el Logos, el sentimiento, habla, y su palabra es eso, es el sentimiento tal como se revela originalmente en él mismo y tal como es. Precisamente por esta razón, porque el lenguaje del sentimiento es el sentimiento mismo y porque su palabra reside en él, porque la afectividad revela como afectividad, este lenguaje, esta palabra no pueden ser oídos por el pensamiento, no esperan de él ninguna respuesta[100].

Lo que puede ser oído por el pensamiento y espera de él que le responda, se pone en camino hacia él, dirige hacia él su mirada y lo ilumina; lo que espera del pensamiento que lo enuncie y lo haga manifiesto y lo revele, contrae una relación con la historia, con la historia del pensamiento; *espera* que el pensamiento lo revele, y se revela progresivamente a medida que el pensamiento lo revela y en la medida en que lo revela. Si él, sin embargo, no lo revela o se equivoca a su propósito, lo que puede ser entendido por el pensamiento y espera de él que le responda, permanece en la oscuridad, ya no habla sino un lenguaje oscuro o pervertido. Lo que puede ser oído y entendido por el pensamiento y espera de él que le responda es lo que lo funda, es el Logos cuyo λέγειν deja que el ser se extienda delante. Por eso, el ser al que corresponde este λέγειν, aunque funda la historia del pensamiento que lo piensa, la historia de la metafísica occidental, se revela en ella y también se oculta, se pierde en ella, en la historia de la perversión del pensamiento y de la conciencia mistificada –depende, en todo caso, del pensamiento. *Por eso también el Logos original, lo que no puede ser oído por el pensamiento y no espera de él que le responda, nunca se oculta ni se pierde, dice siempre lo que es y su lenguaje no tiene historia*[101].

Pero ¿qué es lo que dice lo que no puede ser oído por el pensamiento y no espera de él que le responda, lo que nunca se oculta ni se pierde y cuyo lenguaje no se deja tergiversar en la historia? ¿Qué revela la afectividad?

100. Desde esta tesis de los dos lenguajes, el de lo absoluto y el del mundo, siendo aquél el Logos original, se deja comprender el poco aprecio en que tiene Henry a la exégesis científica del texto bíblico, cuando se trata de ontología y aun de religión. Ello se manifiesta con plena claridad en la posterior filosofía del cristianismo (N. del T.).

101. Aquí aparece un nuevo problema de máxima gravedad para el teólogo cristiano lector de Henry: que sólo el mundo tiene propiamente historia, pero no la revelación, no el Logos original (N. del T.).

§ 62. *Determinación ontológica del poder de revelación de la afectividad*

2.° *Determinación del contenido de este poder: la realidad del sentimiento*

A la cuestión de saber qué revela la afectividad, cuál es el contenido de la revelación que encuentra en ella su esencia y el cómo de su realización efectiva y concreta, la problemática ha respondido con la determinación ontológica de este «cómo». En cuanto que éste reside precisamente en la afectividad, *en cuanto que la afectividad revela como afectividad, en ella misma y en cuanto tal, y el modo de presentación fenomenológica de la revelación que ella determina se propone como esencialmente afectivo, lo que ella exhibe, el contenido de la revelación que encuentra en ella su esencia es la afectividad misma.* Eso es, en efecto, lo que significa para la afectividad ser el modo mismo según el cual se realiza la revelación original, su modo de presentación fenomenológica, la efectividad de esta revelación, su fenomenalidad propia, su sustancia, el aparecer, en fin, que determina y en el que se realiza: ser su contenido.

En cuanto que la afectividad es el propio contenido de la revelación original que encuentra en ella su esencia, esta revelación, la afectividad, se produce necesariamente y se realiza como revelación de sí. La afectividad, ella sola, se revela a ella misma, de manera que el «se revela» que la califica y determina nada tiene que ver con el «se revela» con que designamos la simple manifestación de cualquier ente y la del mundo mismo; la califica y la determina como cumpliendo de suyo la revelación, como constituyendo a la vez e idénticamente el poder que la realiza y lo que se realiza en ella. Precisamente por esta razón la afectividad puede significar la vida, en la medida en que lo que revela es ella misma, en la medida en que se produce necesariamente, ella sola, y se realiza como revelación de sí[102].

Producirse necesariamente y cumplirse como revelación de sí, es, por tanto, lo que determina la afectividad en relación con el contenido de la revelación que ella realiza cada vez, lo que la caracteriza y lo que encuentra en ella su esencia. *El sentimiento, todo sentimiento posible en general, «se revela» de manera que lo que revela en esta revelación que lo constituye es él mismo y nada más, nada otro.* La determinación ontológica estructural del sentimiento como sentimiento de sí encuentra aquí su explicitación fenomenológica. Ésta, en su aparente sencillez,

102. Quizá convenga recordar que la palabra *producir* está generalmente tomada, como sucede aquí, en el sentido etimológico de *pro-ducere*, que Henry asimila a revelar o a manifestar (N. del T.).

tiene una significación rigurosa. Significa: lo que revela el odio es el odio mismo, y nada más, nada otro; lo que revela el amor es el amor; e igualmente el aburrimiento revela el aburrimiento, la desesperación revela la desesperación; el miedo, el miedo; y la angustia revela, descubre, exhibe, hace ver la angustia, y nada más, nada otro. La melancolía se revela de manera que el contenido de la revelación que se cumple en ella y la constituye está constituido por ella, por la melancolía. Es así como todas nuestras tonalidades afectivas, todos los sentimientos revelan en cuanto que se revelan, en cuanto que constituyen ellos mismos el contenido de la revelación que se cumple cada vez en ellos.

En cuanto que él mismo constituye el contenido de la revelación que se cumple cada vez en él, en cuanto él mismo es lo que se produce, se muestra y se exhibe en esta revelación, el sentimiento es lo que es, a saber, precisamente lo que se produce, se muestra y se exhibe en esta revelación que es él mismo. *La determinación ontológica de la afectividad como constituyendo el propio contenido de su revelación determina y funda la realidad del sentimiento.* Como tal, como determinada esencialmente por el modo de revelación de la afectividad y por la propia determinación de ésta como constituyendo el contenido de la revelación que se cumple en ella, la realidad del sentimiento se presenta y se propone como fenomenológica. *La realidad del sentimiento es coextensiva y consustancial a su revelación, como idéntica al contenido de ésta.* La determinación ontológica de la realidad del sentimiento como coextensiva y consustancial a su revelación y como idéntica a su contenido, funda el carácter absoluto de esta realidad, la designa y la instituye como lo que, mostrándose en el aparecer que da de ella misma y agotándose en este aparecer, coincidiendo con él y encontrando en él, en la realidad de su aparecer y de lo que él deja aparecer y en su sustancia, su propia realidad, su propia sustancia, se pone y se afirma en la positividad de su ser fenomenológico irrecusable y desnudo, y no se deja discutir. El odio es el odio, el sufrimiento es el sufrimiento. Cada tonalidad afectiva es lo que es; esto quiere decir que *la materia de la que está hecha es su propia fenomenalidad y el modo según el cual ésta se cumple cada vez, el modo según el cual la afectividad se determina cada vez en ella para ser lo que es: esta tonalidad afectiva determinada.*

Por consiguiente, cuando se dice que «el odio es una desgracia», esta proposición, si tiene un sentido, si es algo más que un juicio sintéticamente ligado a lo que juzga, algo más que un comentario gratuito al que se podría muy bien oponer otro comentario –«odiemos, el odio estimula y fortalece, etc.»–, se refiere al contenido manifiesto de una experiencia, es su mera explicitación fenomenológica. Que el odio sea una desgracia no significa que acarree ésta como su consecuencia, como un conjunto

de repercusiones desgraciadas sobre la vida del que odia, sobre su vida activa, intelectual, moral o incluso sobre su vida propiamente afectiva, al determina en ella la aparición de cierto número de perturbaciones y de sentimientos nuevos pero igualmente penosos, como el remordimiento, la inquietud, la cólera, en resumen, una serie de desórdenes fastidiosos; significa que el odio es en sí mismo una desgracia, que su carácter desgraciado es un carácter fenomenológico de la experiencia en la que él consiste; no expresa sino la tonalidad de esta experiencia, este sufrimiento de cierto tipo, esta desesperación de cierto tipo a las que se reduce el *Erlebnis* [vivencia] de odio considerado en cuanto tal; no expresa nada más, nada otro que el odio mismo.

Y asimismo cuando se afirma que «el sufrimiento es un mal», tal afirmación, si tiene un sentido, se reduce en realidad a ésta: «el sufrimiento es sufrimiento»; se reduce, y eso es lo que le confiere todo su peso, al enunciado del contenido del sufrimiento como idéntico a su manifestación y como constituido por ella, al enunciado de esta tonalidad específica irrecusable y simple que llamamos sufrimiento. Que el sufrimiento sea sufrimiento y en este sentido un «mal», que sea lo que es y se nos imponga como lo que es y como un fardo que hay que llevar y al que no podemos sustraernos, es justamente lo que vuelve vano todo intento por integrarlo en un orden, en un sistema del que sea un momento necesario y como tal justificado –en el que aparezca finalmente como un «bien». Pues ninguna significación añadida al ser del sufrimiento puede cambiar nada en este último, disminuir en nada el peso de su presencia, ni disfrazar su «verdad», *esta verdad que le es consustancial, que es su propia revelación como constituida por su afectividad y por el modo según el cual ésta se cumple en él, como constituida precisamente por el sufrimiento.* Eso es lo que constituye, como ha señalado Scheler[103], la profundidad de la actitud cristiana respecto al sufrimiento –por oposición a la actitud heroica y orgullosa de la Antigüedad, que se propone superarlo, considerarlo nada, por ejemplo, en la impasibilidad o en la indiferencia, y, finalmente, negarlo–: el reconocimiento, por el contrario, del sufrimiento como sufrimiento infinito que recorre el mundo, y confesarlo así, lo cual es una especie de ingenuidad y de humildad que considera el dolor como lo que es, el sufrimiento como sufrimiento. Tal actitud, el rechazo justamente a adoptar una actitud respecto al sufrimiento, a minimizarlo, a atentar contra él de alguna manera o a pretender hacerlo, no es moral, no es una actitud: expresa *la realidad del sufrimiento como revelación de sí y como constituido por el contenido de esta revelación, como afectividad.*

103. *SS*, 63.

La determinación ontológica de la realidad del sentimiento como constituida por el contenido de la revelación que él realiza, como revelación de sí, como afectividad, da respuesta a la inevitable pregunta que urde a fin de cuentas cualquier pretendida filosofía de la afectividad: ¿cómo sabemos que un sentimiento es lo que es? ¿Cuál es el origen del «conocimiento» que tenemos de él, que tenemos de su realidad? Consideremos el respeto del que habla Kant; este sentimiento, dice él, «es el único que conocemos perfectamente a priori»[104]. Este conocimiento a priori del respeto, tal como lo entiende Kant, no es más que su deducción, la puesta en evidencia de su origen en la determinación de nuestros sentimientos sensibles por la ley moral, en la afección del «espíritu» –entendido este de manera confusa, como la facultad humana de desear y como el sentido interno–, por un puro principio intelectual. Porque es captado precisamente como efecto de éste, como efecto de un principio que, al encontrar su fundamento en la razón, es objeto de un conocimiento a priori, el respecto mismo es objeto de un conocimiento de esta clase y se propone como un sentimiento cuya naturaleza podemos determinar mediante conceptos puros a priori; como el único sentimiento, dice también Kant, «cuya necesidad podemos percibir»[105].

Sin embargo, la captación del respeto como efecto de la constricción ejercida por la razón práctica sobre nuestras inclinaciones y, por consiguiente, como esta determinación penosa y dolorosa de la sensibilidad contrariada por la ley, rebajada y humillada ante ella en el respeto para con ella, nunca nos haría conocer la naturaleza de este último, la positividad y la efectividad de su tonalidad afectiva propia, si no supiéramos de otra fuente lo que él es al experimentarlo, si no supiéramos esto precisamente del propio respeto como constituyendo él mismo el contenido de la revelación que cumple. La pretendida deducción del respeto a partir de un principio puro de la razón, lejos de poder fundar su realidad, presupone, por el contrario, ésta y su revelación original en la afectividad. Por esta razón, el respeto no es objeto de un conocimiento a priori, en el sentido en que lo entiende Kant, y no goza de ningún privilegio respecto de los otros sentimientos, respecto de los «sentimientos sensibles» cuya realidad está igualmente presupuesta por la deducción kantiana. Esta realidad, la tonalidad afectiva propia de cada sentimiento y que lo constituye, tampoco se da, por supuesto, en un conocimiento a posteriori, es decir, como un contenido empírico del sentido interno y como un objeto; consiste precisamente en la propia revelación del sentimiento mismo como idéntico a esta revelación y a su contenido.

104. *R*, 77.
105. *Ibid.*

La determinación ontológica de la realidad del sentimiento, de lo que constituye cada vez su tonalidad propia, a partir de su auto-revelación a él mismo, es decir, como hallando su fundamento en la esencia que, al revelarse originalmente a sí, constituye ella misma el contenido de la revelación que ella cumple, pone a la problemática en presencia de esta evidencia: *el principio de la diferencia que existe entre nuestros diversos sentimientos es idénticamente el de su unidad.* Y en primer lugar, en lo que se refiere a esta diferencia, está claro que su origen debe buscarse en lo que constituye la tonalidad específica de cada sentimiento, es decir, precisamente su realidad propia. Nuestros sentimientos difieren *en ellos mismos*, cada uno se distingue por sí mismo de todos los demás; por sí mismo, es decir, en razón del contenido fenomenológico determinado que exhibe cada vez en él como lo que él es. Por ella misma, en ella misma, en su realidad fenomenológica propia, irreducible e irrecusable, es como, por ejemplo, una alegría se distingue de una pena, de un placer, del aburrimiento, de la gris «ausencia de sentimientos», de la indiferencia o de cualquier otra tonalidad afectiva capaz de precederla o de sucederla en el desarrollo de nuestra vida. Por esta razón, porque la diferencia que se instituye entre nuestros sentimientos se instituye por ella misma, a partir de su contenido fenomenológico específico e irreducible, de su realidad, se propone ella misma como una diferencia fenomenológica, como inmediata e irrecusable.

Que se establezca a partir de la realidad de cada sentimiento y descanse en ella, quiere ahora decir que esta diferencia descansa en él en el poder que, al revelarlo originariamente a él mismo, lo determina así cada vez como el propio contenido de la revelación que él cumple y como lo que él es. Este poder reside en la afectividad, que constituye la esencia común de todos nuestros sentimientos y como tal, precisamente, el principio de su unidad. Lo que hace que la alegría sea alegría, es, por tanto, lo que hace que el dolor sea dolor, lo que hace la realidad de cada una de nuestras tonalidades afectivas y, por esta razón, su unidad con todas las demás. Porque ésta, la unidad de todas nuestras tonalidades, debe buscarse en lo que hace su realidad y la funda cada vez en su especificidad, no es exterior a ellas, no es la unidad problemática de una sustancia ajena a los fenómenos que ella funda y cuya unidad está precisamente encargada de realizar. La unidad de todos nuestros sentimientos reside en su fenomenalidad misma, pero no en la trascendencia de un medio que los sobrepasa y en el que ellos se manifestarían como en un mundo, como fenómenos exteriores. En esto precisamente la unidad de nuestros sentimientos difiere de la de todos los demás fenómenos: fundada en lo que funda cada vez su realidad, a saber, su autorrevelación a ellos mismos, consustancial a esta revelación interior

que los constituye, la unidad de todos nuestros sentimientos habita en ellos y es interior a ellos como esta revelación misma. Precisamente por esta razón es y puede ser idéntica a la realidad de ellos[106].

La determinación ontológica de la realidad del sentimiento en su tonalidad afectiva propia, en su diferencia específica y al mismo tiempo en su unidad con todos los demás sentimientos, a partir de su revelación a él mismo, es decir, de la esencia de la afectividad en él, vuelve a priori caduco el intento de definir, por el contrario, esta realidad por su relación con elementos que de hecho permanecen ajenos a ella, con movimientos o representaciones que lo acompañan, con objetos o valores en presencia de los cuales el sentimiento se produce. Tales elementos no tienen, en efecto, nada que ver con la positividad fenomenológica interna de cada sentimiento, no pueden, por tanto, delimitar su realidad ni servir para designarla. Por eso la psicología se extravía cuando piensa clasificar nuestros diversos sentimientos y establecer por ese atajo una teoría sistemática de la afectividad, basándose en criterios de este género. La distinción que instituye, por ejemplo, entre la emoción y el sentimiento propiamente dicho, ¿se apoyará en el hecho de que la primera es esencialmente transitoria, va acompañada por fenómenos corporales, puede reproducirse pero no conservarse, inhibe la actividad, perturba el pensamiento y se presenta así justo como una «perturbación»; mientras que el segundo es un estado que dura, su intensidad o su profundidad no son en absoluto proporcionales a las manifestaciones psicológicas que lo acompañan pero de las que puede prescindir, es susceptible de dar lugar a recuerdos, de estimular la acción y, en fin, de determinar el pensamiento? ¿Se apoyará en cosas como éstas y en otras consideraciones semejantes? Éstas, sin embargo, aparte de su carácter siempre discutible, no pueden en modo alguno hacernos percibir la diferencia en cuestión ni constituirla; no pueden hacernos percibir la diferencia que puede existir, por ejemplo, entre un temor súbito y momentáneo y una tristeza capaz de impregnar toda una existencia, si no sabemos además, del temor mismo y de la tristeza, lo que son y cómo difieren, a partir de ellos mismos y de lo que constituye su tonalidad propia.

106. Hasta cierto punto, alguna expresión de este párrafo no es estrictamente correcta. Lo que hace que la alegría sea alegría es la alegría misma, como hemos leído ya y como experimentamos directa e íntimamente, en la autorrevelación de la alegría. No es verdad que sea eso lo mismo que hace del dolor, dolor. Naturalmente, ambas experiencias, ambos sentimientos o tonalidades afectivas comparten el momento de la afectividad, de la autorrevelación precisamente afectiva; pero hay que exponer no sólo este factor común, sino precisamente también el diferencial. Salvo que, insistiendo en que la autoafección es perfectamente adecuada, no vengamos a afirmar, a la manera de Heráclito, que el dolor y la alegría son realmente lo mismo. Son y no son lo mismo. Es preciso esperar que Henry profundice en este punto, en vez de reiterar lo que ya está ganado (N. del T.).

Falaz es por la misma razón toda enumeración de sentimientos que pretenda hacerse, no según esta tonalidad que manifiestan cada vez como lo que son, sino en función de aquello a lo que se refieren, en función de sus «objetos». Los sentimientos egoístas, altruistas, morales, religiosos o estéticos no difieren porque se refieren al yo, al otro, al valor moral, a Dios o a una obra de arte; difieren en ellos mismos, en sus contenidos fenomenológicos irreducibles y propios, de manera que ni la idea de estos contenidos ni la conciencia de la diferencia que los separa puede venir nunca de la consideración de sus objetos respectivos. Esta última observación concierne a las distintas modalidades posibles de un sentimiento, por ejemplo, del amor como amor maternal, filial, de la patria, sexual, etc., modalidades que, como ha reconocido Scheler[107], difieren en ellas mismas antes de diferir por los objetos a los que se dirigen.

La misma crítica vale evidentemente contra el intento de fundar la realidad propia de nuestros sentimientos en la relación que mantienen con esta categoría particular de objetos que constituyen los valores. En el origen de este intento está el reconocimiento, en la diversidad de las estructuras noético-noemáticas susceptibles de ser descritas por una fenomenología pura, de correlaciones de cierto tipo que se instituyen precisamente entre un acto intencional constituido por un sentimiento y su correlato de orden axiológico. Es grande la tentación, entonces, dado el carácter eidético de las estructuras en cuestión y, por consiguiente, la significación rigurosa de las correlaciones que ellas rigen, de intentar definir la realidad de un sentimiento determinado a partir de la naturaleza del objeto al que está ligado por una ley de esencia. Pero por más que se reconozca la existencia de un vínculo necesario entre el objeto axiológico y el sentimiento que le corresponde, ella no funda en absoluto, sino que presupone la positividad de éste, que no puede confundirse con la del valor ni inferirse a partir de él. Consideremos la insatisfacción: no es la mera ausencia de satisfacción, eso que se produce cuando una de nuestras tendencias no logra su objetivo. La insatisfacción, y ya de entrada la satisfacción misma, implican la existencia y la percepción de un valor positivo o negativo y de un esfuerzo orientado a él como a su fin. La actividad resultante del esfuerzo hacia un valor positivo o de un movimiento de repulsión ante un valor negativo va acompañada justamente de un sentimiento de satisfacción, mientras que la insatisfacción presupone también la positividad de un valor y el esfuerzo tendencial hacia él cuando es negativo y la repulsión ante él cuando es positivo. *La positividad de la insatisfacción no tiene, sin embargo, nada que ver con la positividad del valor, positivo o negativo, en presencia del cual se pro-*

107. Cf. *S*, 255.

duce; no tiene nada que ver tampoco con la positividad de la relación que mantiene con este valor; consiste en la autorrevelación a ella misma de la tonalidad que ella define, a saber, la insatisfacción misma, y en la exhibición por ésta de lo que ella es cada vez[108].

La determinación ontológica de la realidad del sentimiento a partir de su autorrevelación a él mismo, es decir, de su esencia interior, hecha abstracción de toda consideración relativa al objeto axiológico o no en presencia del cual se produce, como de cualquier otro fenómeno susceptible de acompañarlo, ¿puede mantenerse si, como la experiencia enseña, lo que constituye cada vez la especificidad de este sentimiento, su realidad, resulta depender del curso de las circunstancias en las que se produce; si varía en función de ellas, es decir, precisamente de un conjunto de objetos al que se encuentra ligado por leyes rigurosas de tipo eidético? La inserción del sentimiento en las correlaciones noético-noemáticas que definen la conciencia, es decir, el todo de la experiencia ¿no lo designa, en esta pertenencia a ese todo del que él es función, como una realidad funcional justamente y, como tal, esencialmente dependiente y variable? Las variaciones del sentimiento ¿son algo más que la expresión de las variaciones del medio al que se refiere? ¿No están ligadas a él en todo caso? ¿No definen tales variaciones, sin embargo, la realidad específica del sentimiento, lo que ella deviene cada vez? ¿No encuentra, su principio, por consiguiente, no en ella misma, en la esencia interior de la afectividad, sino fuera de ella, en aquello a lo que el sentimiento se refiere y de lo que él es justamente el sentimiento?

A estas cuestiones va ligada una pregunta esencial: *lo que revela el sentimiento ¿no es, además de su tonalidad propia, su «realidad», aquello a lo que está vinculado, a lo que se refiere?* Que se refiera a alguna cosa ¿no significa que en esta relación, si no es una relación muerta, se pone delante de ella, se la da y la hace manifiesta, la revela? La tesis que hace depender la tonalidad, la realidad de un sentimiento, de la naturaleza del objeto o del valor en presencia del cual se produce ¿no pone en cuestión la afirmación fundamental de la problemática, según la cual el contenido de la revelación que se cumple en la afectividad está constituido por ésta y por nada más ni nada otro? Así, el amor ¿no debe comprenderse como lo que nos revela al objeto amado o, más exactamente, descubre en él esa cualidad amable que hace que lo amemos? Poco importa al fin el sentido de la dependencia que se instituya entre el sentimiento y su correlato axiológico, basta que exista tal correlación

108. Va empezando a desarrollarse aquí la más interesante crítica que se haya presentado, desde dentro de la fenomenología y la axiología, del flanco más débil del intuicionismo de Scheler y sus seguidores (N. del T.).

para mostrar la pertenencia del sentimiento a una estructura global, la significación fenomenológica de esta pertenencia, a saber, la revelación por el sentimiento de lo que se propone cada vez a él como su objeto específico, dado a él solo, es decir, justamente revelado por él.

El poder de revelación de la afectividad ¿no debe, pues, dejarse determinar como siendo doble, como consistiendo no sólo en la revelación del sentimiento a él mismo, sino al mismo tiempo en la revelación a éste y por él del objeto al que se refiere, de manera que, ontológicamente definido por la naturaleza del poder de revelación que le es consustancial y lo constituye, el sentimiento se proponga y deba ser comprendido como «sentimiento de sí» y al mismo tiempo como «sentimiento respecto de»; de manera que lo que él es cada vez como sentimiento de sí, que el contenido fenomenológico de la tonalidad específica que lo determina y determina su «realidad», se encuentre esencialmente codeterminado por la naturaleza del objeto al que se refiere, en presencia del cual se produce? El respeto, por ejemplo, ¿no es esta tonalidad determinada que se conoce a sí misma y sólo puede ser «conocida» de esta manera, por sí misma, y, por otra parte, «lo que nos abre a la ley», una «manera específica de desvelarla»[109], de modo que lo que se cumple en él, como en cualquier sentimiento posible en general, es una revelación no simple sino doble: la revelación del sentimiento a él mismo y, conjuntamente, la del objeto del que él es sentimiento y por el que se encuentra determinado o al menos codeterminado en su realidad misma?

Lo que nos revela la ley y nos abre a ella e, igualmente, lo que revela y nos hace conocer las cualidades afectivas de las que los objetos son portadores, o ciertos predicados específicamente axiológicos –como «bueno», «malo», «agradable», «desagradable», «favorable», «desfavorable» y otros semejantes–, cualquiera que sea la facultad que, en cada caso, nos hace acceder a estos términos como a correlatos fenomenológicamente evidentes y como tal irrecusables, es lo que confiere cada vez a esta facultad particular su poder –el de referirse a un objeto y alcanzarlo como ella lo alcanza, como una realidad trascendente–, es la trascendencia. *La trascendencia, y sólo ella, hace posible y funda la captación del objeto específico en presencia del cual el sentimiento se produce y al que se refiere.* Precisamente por esta razón tal captación, si bien difiere, y ello en virtud de caracteres que es posible poner en evidencia, de un conocimiento teórico o intelectual, de un conocimiento propiamente dicho, permanece, sin embargo, homogénea a él en lo que concierne a su estructura ontológica fundamental: se produce como tal bajo la forma de una intencionalidad, y si el término que alcanza resulta

109. *K*, 215.

ser portador de propiedades que están ausentes en el caso de una mera posición teórica, sigue aún proponiéndose, no obstante, como un correlato, como una realidad trascendente. Por esta razón también, semejante captación, la del objeto en presencia del cual se produce el sentimiento, no puede producirse allí donde no hay ni intencionalidad ni conocimiento de ningún tipo, en la esencia en que la trascendencia no actúa, en la esencia del sentimiento mismo. *El desvelamiento del objeto específico, cualidad afectiva o valor, en presencia del cual el sentimiento se produce, no es obra de éste.* Ciertamente no es el amor quien conoce al objeto amado, que es dado en una percepción; *sin embargo, el carácter en virtud del cual tal objeto se propone a nosotros como amable tampoco es captado por el amor.* E igualmente, lo que hace que un objeto sea odiable no es conocido por el odio. Y no es el respeto lo que nos abre a la ley. Semejantes proposiciones, con lo que ellas comportan de paradójico, son, sin embargo, el mero corolario de ésta, establecida ya por la problemática: el sentimiento no puede, sobre el fundamento en él de lo que él es, referirse a un objeto, a un correlato cualquiera, sea cual sea la originalidad del modo de posición de tal relación, y la afirmación según la cual «el sentimiento... apunta o mienta a su manera»[110], carece, en última instancia, de sentido.

¿O debe comprenderse el sentimiento como un todo, como una estructura compleja que incluye en ella el movimiento hacia el objeto, una intencionalidad específica que apunta a su manera, aquí como amor, allí como odio, y allí de nuevo como deseo, a un correlato específico él mismo, eidéticamente ligado al acto que apunta a él y determinado por él, y, al mismo tiempo, una tonalidad definida, precisamente la tonalidad de este acto que alcanza cada vez un objeto? Lo que confiere, no obstante, al acto que apunta al objeto y lo alcanza cada vez como su correlato trascendente la tonalidad que le corresponde y hace de él un sentimiento, es la autoafección de este acto por él mismo, a saber, precisamente su realidad como constituida por esta autoafección misma, por la esencia de la afectividad en él. *Pero de lo que aquí se trata es del poder de revelación de la afectividad, del poder de revelación que pertenece al sentimiento en cuanto tal, en lo que hace de él un sentimiento. Lo que revela ese poder, el contenido de la revelación que realiza, no es ni ambiguo ni complejo, está perfectamente determinado. En cuanto que tal poder consiste en la autoafección, cuyo concepto ha sido definido, la realidad en la que habita y cuya esencia constituye se afecta a ella misma, tiene el poder de ser afectada por sí misma y por nada más ni nada otro. Por él mismo es por quien es afectado el sentimiento en*

110. Sartre, *L'imaginaire*, 93.

su afectividad, en lo que hace de él un sentimiento; lo que él revela es a él mismo, a él mismo y nada más ni nada otro.

La filosofía es el respeto de la distinción y su realización, es la descomposición del pensamiento en sus diversas facultades y la atribución a cada una de ellas de lo que le corresponde, el reconocimiento del poder que le pertenece y de lo que lo funda cada vez, el reconocimiento de las estructuras fundamentales que dividen lo real y la captación de ellas en esencias. Atribuir al sentimiento el poder de referirse a un objeto específico y, refiriéndose así a él, hacerlo manifiesto, es atribuir a la afectividad un poder de revelación que pertenece sólo a la trascendencia y, al mismo tiempo, olvidar y perder el poder de revelación propio de la afectividad misma, olvidar y perder completamente la esencia que uno se propone captar y que pretende elucidar. En la estructura global en que se realiza la revelación a sí mismo en la afectividad del acto de la trascendencia y, conjuntamente, la liberación por ésta del horizonte en que se manifiesta el objeto al que se refiere cada vez una intencionalidad específica, conviene, pues, distinguir como dos esencias irreducibles –si se quiere evitar justamente la confusión en que, atribuyendo a una lo que corresponde a la otra, las dos se pierden, y la filosofía con ellas–: el poder de revelación propio de la afectividad y el de la trascendencia. Por esta razón, el sentimiento, considerado en el poder de revelación que le pertenece en exclusiva y constituye su realidad, no puede ser identificado, aunque la funde, con tal estructura global, que incluye en ella la manifestación del objeto y, precisamente, el poder que lo hace manifiesto al referirse a él. Que, no obstante, la revelación del sentimiento a él mismo en su realidad propia y la manifestación del objeto se realicen conjuntamente, en la unidad de una misma estructura, de una estructura global, se deriva justamente de que el sentimiento la funda, de que la afectividad constituye el fundamento de cualquier afección posible en general[111].

Que la afectividad constituya el fundamento de toda afección posible en general es precisamente lo que funda y hace inteligible la correlación que existe cada vez entre el sentimiento y el objeto en presencia del cual se produce. Esta correlación no significa en modo alguno la determinación mecánica del sentimiento por una realidad exterior y ajena a la suya, y el esquema según el cual una entidad trascendente, cualitativamente o

111. Subrayemos que de nuevo se habla aquí de *dos esencias irreducibles* pero de una *estructura global* o de conjunto, para terminar en que es la afectividad la que funda esa estructura global, dentro de la cual realizan su obra simultáneamente las dos esencias que se acaba de declarar irreducibles. Estamos otra vez en la encrucijada decisiva del pensamiento de Henry (y de la descripción fenomenológica directa de esta simultaneidad extraordinaria y evidente) (N. del T.).

axiológicamente diferenciada, como lo odioso, lo espantoso, lo bueno, lo malo, etc., podría provocar como efecto el sentimiento que le corresponde, el odio, el espanto, la atracción y la inclinación o su contrario, hay que rechazarlo como algo que depende de un pensamiento causal y propiamente mágico. Pero la correlación del sentimiento y su objeto tal como se realiza de hecho, dentro de una relación intencional, como una motivación del primero por el segundo, no significa en absoluto que el sentimiento se relacione, en virtud de lo que es, con el objeto que precisamente lo «motiva». Tal motivación no es, en efecto, sino una afección, es obra de la trascendencia y se produce, sin duda, como tal, bajo la forma de una relación intencional. *Porque la trascendencia, no obstante, encuentra su esencia en la autoafección de la relación que ella funda, esta relación se realiza afectivamente, reviste la forma de una tonalidad determinada, y la determinación de esta tonalidad, la determinación del sentimiento en su realidad particular y variable, es la de la relación misma, varía como ella y con ella, pero de manera que constituye cada vez su realidad, que se funda cada vez y exclusivamente en la autoafección de la relación, de la trascendencia misma en la afectividad*[112].

§ 63. *La verdad del sentimiento y el problema de los «sentimientos falsos»*

La determinación ontológica de la realidad del sentimiento como constituida por el propio contenido de la revelación que él lleva a cabo, como co-extensiva y consustancial a ésta y como idéntica a su fenomenalidad, como encontrando en la sustancia misma de esta fenomenalidad y en el modo conforme al cual se fenomenaliza cada vez su propia sustancia y el modo de su determinación particular como realidad determinada de un sentimiento determinado; la interpretación fenomenológica radical del ser del sentimiento a partir de la esencia de la afectividad en él como esencia originaria y pura de la revelación y como revelación de sí, ¿no se topa todo esto con otra objeción? La pretensión del sentimiento a la omni-exhibición de sí mismo ¿no se halla puesta en cuestión si, como enseñan la psicología y la filosofía misma, de acuerdo una vez más con el sentido común, existen «sentimientos falsos»? Conviene entender por ello sentimientos que no son lo que parecen ser, de manera que, con esta disociación del ser y de la apariencia, la determinación ontológica de su realidad a partir de su fenomenalidad interna y como idéntica a ésta se vuelve inmediatamente imposible. Que ciertos sentimientos no sean lo que parecen ser, lo muestra la experiencia más

112. Hemos suplido un defecto del original en esta larga frase en cursiva (N. del T.).

común, y de manera tanto más chocante cuanto que reviste la forma de una historia. Lo que se consideraba un gran amor y parecía tal a los ojos mismos de aquel o aquella que lo experimentaba, muestra tras un tiempo más o menos largo, a veces muy deprisa, no ser o no haber sido más que una inclinación superficial, una atracción por un objeto de encantos efímeros. E igualmente un odio en el que el sujeto que lo sentía tenía la impresión de comprometerse por entero, de confundirse con él y con la voluntad destructiva que manifestaba, muestra más tarde haber coincidido con un «momento de ira», reducirse finalmente a ésta, a un afecto brusco pero también superficial, que podía dar paso a una ausencia total de hostilidad, o hasta a un sentimiento de simpatía respecto al objeto odiado por un tiempo y que aparece poco después bajo una luz muy diferente. Lo notable en estos casos y en otros parecidos es que la ilusión no afecta solamente al objeto del sentimiento, sino precisamente a la naturaleza de éste, al sentimiento mismo considerado en su subjetividad y como una experiencia vivida.

Semejante ilusión que afecta a la naturaleza misma del sentimiento puede consistir bien en el hecho de tener por un elemento determinante de nuestra existencia, por un sentimiento profundo, lo que no es sino una veleidad pasajera, un sentimiento superficial; o bien en el hecho de confundirse totalmente acerca del sentimiento experimentado, de interpretar como un movimiento de generosidad lo que emana de una necesidad individual de afecto (por ejemplo, en ciertos casos de adopción de niños por personas cuya vida, si no, estaría vacía y sin objetivo), como un movimiento de piedad lo que no es sino la imposibilidad de soportar uno mismo la visión de la desgracia; o bien en el hecho de sentir como un sentimiento personal una actitud afectiva que la sociedad exige de nosotros en una situación determinada (los ejemplos que se citan generalmente son el de la tristeza que experimentamos en el entierro de una persona incluso muy cercana pero cuya muerte nos deja a pesar de todo y en el fondo de nosotros mismos «indiferentes», el del placer que manifestamos en presencia de un regalo inútil y que en el momento mismo puede no ser fingido); o bien, como en el caso de la chica que se tiene por Isolda, en sufrir como una pasión más fuerte que cualquier voluntad humana, y a la que sería vano querer oponerse, un sentimiento puramente imaginario, alimentado secretamente y favorecido por la actividad misma del sujeto que piensa sinceramente ser su víctima.

¿En qué consiste, sin embargo, la ilusión que ponen de manifiesto tantos ejemplos? ¿Cuál es su fundamento, el fundamento de la distinción que presupone entre el ser real del sentimiento y lo que éste parece ser, su «apariencia»? *¿Designa ésta la manifestación original del sentimiento como constituida por su autorrevelación a él mismo en la afectividad?*

Decir que la apariencia del sentimiento así entendida de forma original difiere de su ser real sería decir, absurdamente, que éste, que la realidad del sentimiento no está constituida por su afectividad. Por eso, *lo que se opone como su apariencia al ser real del sentimiento no designa en modo alguno, a decir verdad, la revelación original de éste en la afectividad, revelación consustancial a este ser real y que lo constituye, sino la interpretación que la existencia afectiva se da a ella misma de la tonalidad que le pertenece, la manera en que se relaciona con ella y adopta actitud respecto a ella para integrarla en su vida; la significación que le presta y a la luz de la cual la comprende, a la luz de la cual se comprende ella misma.* Poco importa que tal comprensión se produzca de forma temática o no, que vaya hasta el concepto y revista una forma propiamente intelectual o que, manteniéndose, por el contrario, como suele suceder, en un plano irreflexivo y espontáneo, se deje guiar por las representaciones sociales o simbólicas de la conciencia ingenua: su estructura es en todos los casos la de la comprensión ontológica del ser y permanece, como tal, sea cual sea el modo de su realización, profundamente ajena a la realidad del sentimiento, idéntica a su revelación original en la afectividad. Por esta razón, porque la realidad del sentimiento, idéntica a su revelación original en la afectividad, no tiene nada que ver con la manera como la existencia la comprende, se relaciona con ella, la integra en su vida y la piensa; porque permanece profundamente ajena a toda forma de comprensión, no puede depender de ella ni ser afectada por los modos deficientes o impropios según los cuales esta comprensión se suele producir en la vida de los hombres: la ilusión o el error nunca conciernen al sentimiento mismo y nunca son interiores a él; como tales, no pueden poner en cuestión la determinación fenomenológica de su realidad. La ilusión o el error se encuentran siempre fuera del sentimiento, en la interpretación que se da de él el pensamiento. Lo que llamamos sentimientos falsos o ilusorios son sentimientos mal comprendidos.

Que unos sentimientos puedan ser mal comprendidos y, por consiguiente, darse bajo una forma ilusoria al pensamiento que proyecta en ellos su propio error y su propia ilusión, presupone, no obstante, que esta comprensión del sentimiento por el pensamiento puede precisamente hacerse mal, ser inadecuada, no corresponder al objeto que pretende captar, a lo que es realmente el sentimiento en la positividad de su ser fenomenológico irrecusable y propio. *Ésta, la positividad del sentimiento en su realidad fenomenológica irrecusable y propia, es el único criterio, el único punto de referencia respecto al cual pueda definirse todo error, toda ilusión que lo concierna; ilusión que, lejos de poner en cuestión, por tanto, la autorrevelación a él mismo del sentimiento en su realidad, la presupone, por el contrario, como su condición.* Lo que

hace posible todo error, toda ilusión concerniente al sentimiento, no es solamente, sin embargo, su autorrevelación a él mismo, constitutiva de su realidad: precisamente en ésta no se desliza ningún error, ninguna ilusión, no hay mentiras de la afectividad, y el sentimiento es lo menos ambiguo que hay. Lo que hace posible toda forma de error o de ilusión concerniente al sentimiento reside más bien en el poder del que éstos proceden inmediatamente, del que procede cada vez «la verdad» que, en ellos, se afirma indebidamente y que es sólo una apariencia: en el Logos de la comprensión ontológica del ser y del pensamiento. Además el error, la ilusión, no se deben, a fin de cuentas, a un modo deficiente del ejercicio de este poder, a una mala comprensión del ser del sentimiento por el pensamiento; más bien ésta le es consustancial, en cuanto que la comprensión ontológica del ser y, por consiguiente, toda forma posible de comprensión, es por principio incapaz de captar, es decir, de dejar ser y desarrollarse, la verdad incluida en el sentimiento y que es idéntica a él como su afectividad misma; en cuanto que el Logos de la trascendencia es irreducible al Logos de la afectividad.

Porque encuentran su origen en la irreducibilidad del Logos de la trascendencia al Logos de la afectividad, el error y la ilusión que conciernen al ser del sentimiento no son en absoluto reducibles ni comparables a los errores y a las ilusiones que intervienen en el ámbito donde el pensamiento está en casa, en el ámbito del ser trascendente, y no podemos decir, con Maurice Merleau-Ponty, que «todo lo que es sentido... en nosotros mismos no se encuentra situado por ello en un único plano de existencia o es verdadero de la misma manera; que hay grados de realidad en nosotros igual que hay fuera de nosotros «reflejos», «apariciones» y «cosas»»[113]. La apariencia quebrada del bastón en el agua y que vale como tal como un dato fenomenológico irrecusable, puede ser interpretada de un modo inadecuado por el pensamiento, puede ser captada y percibida como el signo de una rotura real; pero esta interpretación puede ser corregida, puede trasformarse en una interpretación adecuada: *lo que ella comprende bien o mal pertenece al ámbito esencial en el que se mueve la comprensión ontológica del ser, toda forma de pensamiento, y se muestra en él.* Pero el sentimiento es para el pensamiento un abismo, es para él lo que no puede comprenderse. La heterogeneidad del sentimiento al ámbito esencial en que se mueve la comprensión ontológica del ser vuelve a ésta inoperante respecto a él, explica el carácter por principio inadecuado de toda interpretación, parcial o sistemática, ingenua o pretendidamente filosófica, de la vida afectiva, de sus modalidades y de su historia, y, más aún, su esencial gratuidad.

113. *PhP*, 433.

Ésta se hace visible en la proliferación de los conjuntos explicativos dentro de los cuales se integra al sentimiento y se le hace ocupar un lugar como en un encadenamiento en que todo es claro y consecuente, a excepción, sin embargo, de la tonalidad misma del sentimiento y su surgimiento misterioso. Pero las interpretaciones que se derivan de esos conjuntos y de estos grandes sistemas explicativos edificados por el pensamiento, las construcciones fantasiosas o fantásticas a las que dan lugar, no solamente dejan fuera de ellas el ser real del sentimiento y su contenido fenomenológico propio: revisten una forma delirante cuando, en nombre de sus principios y según el juego de sus consecuencias, pretenden negar este contenido y precisamente tratar como una «ilusión» lo que es cada vez el sentimiento por él mismo; pretenden considerar la experiencia vivida de unos celos respecto de la pareja sexual como una pura «apariencia» de lo que no es en «realidad» más que un deseo inconfesado de engañarla uno mismo; pretenden considerar la experiencia interior de la piedad como una mera procesión inteligible de motivos, etc.[114] Sin embargo, aun cuando tales interpretaciones pueden proseguir hasta el infinito y pueden multiplicar las conexiones conceptuales por las que se acrecientan y pasan a constituir mitologías invasivas, el sentimiento ya ha hablado, lo que él es «en realidad» ya lo ha dicho en la sencillez de su ser transparente, y la verdad de la afectividad se deja expresar en una sola proposición.

Que no hay sentimiento falso ni error o ilusión incluido en él, en su realidad propia, que todo error y toda ilusión concerniente a él tiene, por el contrario, su origen fuera de él, en la interpretación que sobre él propone el pensamiento y en el Logos en que éste se mueve, deja sin objeto la crítica instituida por Hegel contra lo que él presenta como una opinión del sentido común, opinión sobre la que se funda justamente lo arbitrario de todas las opiniones, a saber, la afirmación de que el sentimiento no engaña y que toda verdad encuentra en él su fundamento y su seguridad última. De este modo, al «apelar al sentimiento, su oráculo interior», el sentido común, dice Hegel, «rompe todo contacto con quien no comparte su opinión», pues «no tiene nada... que decir a quien no encuentra y no siente en sí mismo la verdad». Por eso, en esta pretensión

114. Ocurre así obviamente en Freud, a pesar de la afirmación decisiva según la cual, mientras que «una representación puede existir aun cuando no sea percibida, el sentimiento consiste, por el contrario, en la percepción misma» (nota añadida por Freud a la tesis de De Saussure sobre *La Méthode psychanalytique*, 17; cf. también Freud, *Introduction à la Psychologie*, trad. Jankélévitch, 438); según la cual, pues, el sentimiento se halla arrancado a las grandes masas trascendentes de lo inconciente y del mecanismo psicológico. Porque la afectividad, cuyo carácter esencialmente fenomenológico está así impropia pero efectivamente reconocido por Freud, constituye, sin embargo, la realidad de la representación misma y su posibilidad, lo que se desmorona es todo el contexto filosófico y conceptual del freudismo.

de fundarse en lo que siente en sí mismo y en su sentimiento interior, el sentido común, dice también Hegel, «pisotea la raíz de la humanidad, ya que la naturaleza de la humanidad es tender al acuerdo mutuo»[115]. No obstante, la verdad que el sentido común, según Hegel, pretende fundar sobre lo que siente en él mismo y sobre su sentimiento interior, *no es la verdad de éste, la verdad que encuentra su esencia y su contenido en la afectividad misma*; es cada vez una tesis del pensamiento, a saber, que hay o no progreso en la historia de la humanidad, que los hombres son malos por naturaleza o que son buenos, que la guerra es inevitable, el amor ciego, la igualdad una utopía, etc.; tantas y tantas afirmaciones yuxtapuestas de manera gratuita a un pretendido sentimiento interior de su verdad que no existe, ya que la verdad del sentimiento es interior y consustancial a él, es profundamente ajena a la «verdad» incluida en semejantes proposiciones, no puede ciertamente ni fundarla, ni verse afectada, por el contrario, cuando ésta se revela ilusoria. Por esta razón, la crítica instituida por Hegel contra la actitud descrita como la del sentido común no apunta en modo alguno, como él cree sin embargo, al sentimiento mismo ni al poder de revelación que le pertenece en exclusiva. Podría hacerlo sólo si se comprendiera la verdad hecha manifiesta por tal poder como idéntica a la del pensamiento, lo cual es precisamente la tesis del sentido común, que se reduce así a la de Hegel, según la cual toda verdad procede del pensamiento y se funda en él. Que, sin embargo, no sea así, que la verdad del sentimiento, a saber, el contenido que él manifiesta, esté constituido por el sentimiento mismo y por nada más ni nada otro, arruina la pretensión de fundar sobre éste el contenido de una tesis dóxica[116] y, al mismo tiempo, las objeciones dirigidas contra el poder de revelación de la afectividad cuando este poder es interpretado como la posición de un contenido de este tipo y, en general, como una posición. *Las objeciones dirigidas contra el poder de revelación de la afectividad proceden justamente del desconocimiento completo de la naturaleza de este poder, de la naturaleza de la revelación que él cumple.*

El desconocimiento de la naturaleza del poder de revelación de la afectividad y lo que de tal desconocimiento se deriva, *el conjunto de los prejuicios concernientes al sentimiento,* es, sin embargo, como la problemática ha reconocido, lo que no puede sin más constatarse: aquello cuyo origen se debe mostrar. La determinación ontológica del poder de revelación de la afectividad, de su cómo, de su contenido; la determinación de este contenido como constituido por este cómo, del contenido

115. *PhE*, I, 59.

116. El neologismo, introducido por Husserl, se refiere a tesis de orden teórico en general (N. del T.).

de la revelación de la afectividad como constituido por la afectividad misma y, por consiguiente, como un contenido que se realiza en lo invisible, como invisible en su positividad fenomenológica propia, aclara este origen. El desconocimiento del poder de revelación de la afectividad arraiga en la naturaleza misma de este poder[117].

De los prejuicios concernientes a la afectividad y de lo que los determina –el desconocimiento del poder de revelación propio de la afectividad misma– hemos dicho que dominan no sólo las representaciones del sentido común, sino, más aún, la historia del pensamiento filosófico. Sin embargo, tal afirmación ¿puede mantenerse hoy? El interés de la reflexión contemporánea ¿no se dirige, por el contrario, de una forma muy notable, a la afectividad comprendida justamente como un poder de revelación original y fundamental? Esta tendencia ¿no se manifiesta sobre todo, brillantemente, en Scheler y en Heidegger?

§ 64. *El poder de revelación de la afectividad según Scheler*

Uno de los rasgos característicos del pensamiento de Scheler es su esfuerzo por arrancar a la afectividad del descrédito que pesa tradicionalmente sobre ella, y ello justamente reconociéndole un poder de revelación propio y, más aún, originario y fundamental. Semejante esfuerzo se manifiesta, en primer lugar, en el rechazo de la distinción clásica de la sensibilidad y la razón, tal como se propone habitualmente: como una división instituida en el todo de la experiencia humana entre lo que depende de una legalidad apriórica y pura, absoluta y eterna, a saber, precisamente un orden racional cuyos contenidos conceptuales y, al mismo tiempo, los actos y las funciones que los dan, dejan aparecer en ellos características originales, estructuras definibles visibles siempre allí donde se presentan tales funciones y sus contenidos; estructuras que los regulan, que regulan el juego de sus correlaciones; en resumen: esencias; y, por otra parte, un orden de hechos exterior y ajeno a esta legalidad intelectual, y que encuentra, por el contrario, su origen en la estructura orgánica y psicofísica del hombre, a saber, el conjunto de nuestras experiencias sensibles, emocionales y afectivas. En éstas, muy al contrario, según Scheler, en los actos y las funciones sobre las que se apoyan y, de la misma manera, en los objetos con los que nos ponen en contacto, se muestran ciertas características eidéticas específicas e irreducibles, características absolutamente comparables a las que manifiestan los actos que captan objetos lógicos; diferentes de ellos, sin duda, pero iguales en

117. Tesis fundamental, que se tratará de entender a fondo. Por otra parte, no podía ser de otra manera que como ella dice... (N. del T.).

dignidad, es decir, justamente en su capacidad para definir a priori y para regular un orden de funciones puras y de objetos puros y las correlaciones entre ambos términos –las correlaciones noético-noemáticas de la vida emocional y afectiva. De modo que hay, junto al entendimiento y el modo de experiencia que él determina, un «orden del corazón», una «lógica del corazón», conforme a la cual «el corazón tiene sus razones», es decir, «algo que equivale verdaderamente en dignidad y en significación a ciertos fundamentos»[118].

Que la vida emocional y afectiva tenga sus fundamentos propios, quiere decir que no es una mera acumulación de fenómenos naturales, contingentes y ciegos y no puede ser reducida a ellos, sino que, por el contrario, constituye un modo de experiencia auténtica y determinada que consiste precisamente en este conjunto de actos y de funciones eidéticamente definidas y que nos ponen en relación con ciertos objetos específicos, ligados a estos actos por correlaciones rigurosas, que obedecen ellas mismas a estructuras definidas. Puesto que no se deja reducir a una acumulación de hechos naturales, contingentes y ciegos, sino que, por el contrario, constituye en ella misma y por ella misma un modo de experiencia auténtica y determinada, la afectividad se deja comprender como lo que es, como un poder de revelación original y propio. ¿En qué consiste la originalidad de este poder, comparado con el del entendimiento? En que las funciones y los actos en los que se realiza se proponen como esencialmente afectivos, de manera que este carácter que los distingue les pertenece como una característica esencial y constituye justamente su especificidad.

A las percepciones del entendimiento se oponen, pues, irreduciblemente, dentro mismo de la esfera noética a la que copertenecen, unos actos y unas funciones cuya esencia es comprendida y subsumida por Scheler bajo el concepto general de «percepción afectiva». Hay que entender por ello una función de captación que no es ni una percepción sensible, ni una intuición intelectual, ni un juicio, ni un acto cualquiera del entendimiento, sino, precisamente, un sentimiento. Éste, el sentimiento considerado en cuanto tal, es, por tanto, lo que realiza la captación: el poder de captar es el poder del sentimiento mismo y le es idéntico. El carácter afectivo de la percepción afectiva no puede designar, por consiguiente, una mera tonalidad que acompaña a una percepción ordinaria, por ejemplo, una representación sensible o intelectual, no puede designar la tonalidad de esta representación; lo que él pretende definir es, por el contrario, una percepción *sui generis,* y precisamente el modo de una captación que se realiza como sentimiento, en el sentimiento y

118. *F*, 266-267.

por él. Porque en la percepción afectiva el sentimiento es lo que realiza la captación, lo que ella capta no puede ser captado más que por éste, por el sentimiento mismo. El objeto de la percepción afectiva no es accesible más que en ella. Precisamente esto es lo que significa la idea de una correlación noético-noemática de tipo eidético entre las funciones y los actos de la afectividad y sus objetos, la idea de una legalidad afectiva propia, de una lógica afectiva.

La determinación ontológica del poder de revelación propio de la afectividad se lleva a cabo, por consiguiente, con la puesta en evidencia de la esencia de la percepción afectiva, de las esencias de las funciones en las que ella se realiza, de las esencias de los objetos que captan estas funciones y a los que sólo se accede por medio de ellas. Tres clases de objetos, según Scheler, se descubren en la percepción afectiva y se alcanzan gracias a las diversas funciones en las que ella se realiza: en primer lugar, cualidades afectivas, caracteres ambientales emocionales y objetivos, como el carácter apacible de un río, el carácter sereno de un cielo, etc.; en segundo lugar, sentimientos que son o bien los sentimientos mismos del sujeto que los percibe afectivamente, por ejemplo, una cólera, un dolor con el que sufre o, por el contrario, del que disfruta, o bien sentimientos del otro dados como tales en la simpatía; por último, valores como lo agradable, lo bello, lo bueno, que pueden ser captados sobre los objetos que son portadores de ellos o, por el contrario, ser alcanzados en ellos mismos y constituir así un mundo axiológico autónomo, absolutamente independiente respecto del mundo de la representación. Las funciones que dan cada vez estos objetos son la percepción afectiva de las cualidades afectivas trascendentes, la simpatía, funciones afectivas como «disfrutar de», «sufrir con», «regocijarse con», y que conciernen bien a sentimientos, bien a objetos portadores de valores; y la captación inmediata de éstos, por último, en actos de amor, de odio, de preferencia, que alcanzan directamente las cualidades y las estructuras axiológicas en ausencia de todo contenido representado o imaginado. En este último caso se manifiesta claramente el carácter absolutamente propio y específico del poder de revelación de la afectividad, ya que éste se ejerce independientemente de toda representación sensible, imaginativa o intelectual, independientemente del entendimiento.

Sin embargo, el poder de revelación de la afectividad no se ejerce tan sólo independientemente del entendimiento, de toda representación: precede a la intervención de ésta; lo que revela, el objeto de la percepción afectiva, se revela antes que el objeto de la representación y se comporta cada vez como una guía para la determinación de éste último. «Los valores de las cosas, afirma Scheler, se dan antes que las representaciones imaginativas de ellas e independientemente de estas

representaciones»[119]. En esto consiste el carácter *originario* del poder de revelación propio de la afectividad. Tal carácter se manifiesta en todas partes donde se produce algo así como una percepción afectiva. Ya en el plano de la vida, el sentimiento vital nos revela valores aferentes a los procesos vitales que se realizan en nosotros o fuera de nosotros, valores vitales como lo ventajoso, lo perjudicial, lo peligroso, antes incluso de que se den los fenómenos a los que conciernen, «de manera que podemos provocar o impedir su aparición»[120]. Igualmente, en el otro extremo de la jerarquía axiológica, el valor superior, la cualidad axiológica de lo divino, es objeto de una percepción ajena a cualquier acto de representación, de una percepción afectiva inmediata y específica, que consiste en el apuntar intencional al amor de Dios[121]. Tal percepción, por esencia afectiva, que consiste en el amor, no presupone siquiera, como los actos emocionales de la preferencia y en general de la evaluación, el dato previo de los valores amados; muy al contrario, en el desarrollo mismo de esta percepción, en la realización de un movimiento de amor y por la fuerza de éste es como tales valores y finalmente la esencia axiológica de Dios se encuentran descubiertos y revelados[122]. Que esta revelación de los valores superiores no deba nada a la representación ni al entendimiento y, por el contrario, preceda a su acción y la haga posible, lo vemos justamente en el hecho de que ella proporciona la sustancia del *ethos* que es el propio de la humanidad en un momento dado de su historia, sustancia alrededor de la cual se organizan y se desarrollan ulteriormente, de maneras diversas y a veces opuestas, las representaciones y las concepciones por las que intenta expresarla el pensamiento. De este modo se constituye, como señala Scheler, una «unidad moral de la humanidad»[123], un acuerdo sobre el núcleo axiológico del *ethos* y, por ejemplo, de la idea de Dios, a pesar de las manifiestas diferencias entre los individuos y los grupos en función de sus niveles de cultura, es decir, precisamente de los distintos grados del desarrollo de la representación y del pensamiento.

Sin embargo, ya no puede diferirse más esta pregunta: en la esencia de esta función *sui generis* de captación, irreducible a un acto de representación y que lo precede, que constituye la percepción afectiva,

119. *F*, 304.

120. *F*, 349. Esta significación originaria del poder de revelación propio del sentimiento vital pone así directamente en tela de juicio la afirmación de Husserl según la cual, por el contrario, «para que algo pueda darse como... temible, repulsivo, atrayente... debe de algún modo estar presente... en la experiencia sensible inmediata, aun cuando no vayamos más allá en su percepción y no intentemos explicitarla...» (*EU*, 53).

121. *F*, 304.

122. Cf. *F*, 314.

123. *F*, 305.

¿en qué elemento se funda el poder de revelación que le pertenece en exclusiva: en su carácter afectivo o en su estructura perceptiva, a saber, la estructura intencional que Scheler le reconoce? Ésta, en realidad, *la intencionalidad constituye como tal, en el movimiento de trascendencia que realiza cada vez, el poder de revelación propio de la percepción afectiva, poder que Scheler comprende justamente como el de la afectividad.* «Desde el origen, escribe nuestro autor, la percepción afectiva comporta una 'relación de sí' y una 'orientación de sí' hacia una estructura objetual»[124].

Precisamente porque lleva en ella esta estructura intencional como su propia estructura, porque por ella misma se abre al objeto y se relaciona interiormente y, por consiguiente, efectivamente con él, la percepción afectiva difiere totalmente de un «estado», de una realidad cerrada sobre ella misma e incapaz, por tanto, de mantener con lo que la rodea algo distinto de una relación externa, asociativa, incapaz de representar, dentro de esta relación, algo más que un «signo». «Esta percepción afectiva no es un estado bruto, un simple estado de hecho capaz de entrar en relaciones asociativas o de convertirse en «signo»; es un movimiento que tiene un fin determinado... *un movimiento en el que algo me es dado y «se manifiesta» a mí*»[125].

Que el poder de revelación de la percepción afectiva, comprendido como el de la afectividad misma, resida en el movimiento intencional de la percepción y esté situado en él y en su estructura fundante, en la trascendencia misma, muestra, en primer lugar, que la esencia de este poder, la esencia de la afectividad, ha sido totalmente ignorada por Scheler, falsificada y confundida con otra; en segundo lugar, que la distinción instituida entre la percepción afectiva y la representación, y presentada como esencial, como permitiendo aislar y reconocer la esencia de la afectividad por oposición a la del pensamiento, no puede precisamente desempeñar este papel, se propone más bien como inesencial, si es verdad que, *lejos de diferir como dos esencias irreducibles, la percepción afectiva y la representación son las dos intencionales y encuentran así en la estructura de una esencia común, en la estructura de la intencionalidad, el poder de revelación que las constituye tanto a una como a otra y las determina como ontológicamente homogéneas.* Pero sobre esto demos la palabra al propio Scheler: «*la percepción afectiva tiene la misma relación con su correlativo axiológico que la 'representación' con su 'objeto', a saber, una relación intencional*»[126].

124. *F*, 269-270.
125. *Ibid.*; el subrayado es nuestro.
126. *F*, 270; el subrayado es nuestro.

Porque el poder de revelación que le pertenece en exclusiva y la constituye reside en la intencionalidad y, en última instancia, en su esencia, en la trascendencia, es decir también, en la estructura fundante de la comprensión ontológica del ser, estructura que funda toda forma posible de comprensión y, por ejemplo, la que opera en la representación y el pensamiento, la percepción afectiva, homogénea a éstas, se presenta necesariamente ella también y se deja determinar como una forma de comprensión. «Toda percepción afectiva de algo es, por principio, una forma de comprensión». Como tal tiene, también necesariamente, una «significación», es decir, una relación con el objeto al que precisamente se refiere, al que se amolda interiormente, de manera que la comprensión que se realiza en ella puede hacerse de diversas maneras, adecuadamente o no. «La percepción afectiva es, pues, un acontecimiento que tiene una significación y, por eso mismo, también es capaz de corresponderse o no corresponderse con un contenido de realización»[127].

Que la percepción afectiva tenga un contenido de realización por el que deba regirse interiormente, al que deba amoldarse íntimamente, con el que es capaz de estar o no en correspondencia, quiere decir que éste, *el contenido de la percepción afectiva, es por esencia diferente de ella.* Una percepción afectiva determinada puede producirse, puede apuntar a un contenido determinado, por ejemplo, a un dolor, y no alcanzar este contenido; el dolor puede ser solamente un dolor que se mienta y no un dolor «real», intuitivamente captado en la percepción y presente en ella como una realidad dada en persona. En este caso precisamente, la percepción afectiva no «se corresponde» con su «contenido de realización». Cuando la comprensión que se realiza en la percepción afectiva culmina, en cambio, con su cumplimiento intuitivo adecuado, se corresponde con su contenido de realización, éste no deja de permanecer diferente de la percepción afectiva misma, exterior a ella, profundamente ajeno a su ser propio. Por esta razón, porque el contenido de la percepción afectiva permanece en todo caso exterior a ella, ajeno a su ser propio, puede ésta ser llenada o no, ser intuitivamente cumplida o no por él, y la comprensión que ella realiza puede encontrar o no en él su realización.

La exterioridad del contenido de la percepción afectiva, sin embargo, no es solamente la condición de ésta y de la comprensión que se realiza en ella: es que se deriva de ella. *Precisamente porque Scheler interpreta el poder de revelación de la afectividad, identificada con una percepción afectiva, como el de la intencionalidad, el contenido de este poder, lo que él revela, se encuentra determinado, se propone necesariamente como el correlato de una intencionalidad, como un contenido trascendente.* Las

127. *F*, 270.

cualidades afectivas, los valores, los sentimientos mismos que revela la percepción afectiva se presentan, pues, cada vez bajo la forma de un correlato intencional, como un contenido exterior cuya exterioridad no es ni provisional ni accidental, sino que, por el contrario, arraiga en la estructura ontológica del objeto y es idéntica a él. A la luz de esta significación ontológica estructural de la trascendencia del «objeto» es como debe comprenderse la pertenencia al mundo de las cualidades afectivas, la pertenencia a un mundo de los valores mismos y la constitución por ellos de un universo axiológico objetivo.

La trascendencia del correlato intencional de la percepción afectiva, afirmada constantemente por Scheler, ha sido puesta en evidencia por él de forma notable en el caso de la simpatía, cuyo objeto, absolutamente ajeno al sentimiento del que siente simpatía, se encuentra constituido precisamente por el sentimiento del otro, vivido y captado como tal en su alteridad. La exterioridad ontológica del correlato de la percepción afectiva debe afirmarse igualmente, sin embargo, en el caso en que ésta se dirige hacia el sentimiento mismo del sujeto que percibe, de manera que este sentimiento percibido por el sujeto como el suyo propio no deja de ser profundamente ajeno al poder que lo mienta y a la tonalidad afectiva de este poder; no deja de ser distinto precisamente de ella, de la percepción afectiva misma. Así sucede cuando yo sufro por la alegría secreta que me causa un acontecimiento que debería entristecerme: el sufrir que constituye la percepción afectiva de esta alegría permanece siendo, ciertamente, diferente de ella. Tal diferencia, no obstante, no se debe al hecho de que el sufrir es por esencia diferente de la alegría; subsistiría incluso en el caso de dos tonalidades afectivas idénticas. *La diferencia que existe entre la tonalidad de la percepción afectiva y la de su objeto se deriva de la estructura misma de su relación como constituida por la intencionalidad, se deriva de que el contenido de ésta es por esencia ajeno a ella.* Así es como se lleva a cabo la determinación ontológica del poder de revelación de la afectividad comprendida como una percepción afectiva: al equivocarse totalmente acerca de la naturaleza de este poder, Scheler se equivoca necesariamente acerca de su contenido y lo confunde con el contenido de la trascendencia misma.

La percepción afectiva que se refiere intencionalmente a su objeto y se lo da cada vez como un correlato trascendente, en la que se lleva a cabo cada vez, como en el caso de la representación aunque de manera diferente, una forma determinada de comprensión que puede, como tal, corresponder o no a un contenido de realización, se produce, sin embargo, con un carácter específico, en virtud del cual se presenta precisamente como afectiva. *¿Qué ocurre con este carácter afectivo de la percepción afectiva, es decir, con la afectividad misma? Considerado en*

él mismo, independientemente de la estructura intencional de la percepción, ¿constituye él, constituye la afectividad considerada en ella misma y en cuanto tal algo así como un poder de revelación? La respuesta de Scheler es negativa. Precisamente porque para él, como para el conjunto de la filosofía occidental, el poder de revelar reside y halla su esencia en la estructura intencional de la conciencia y finalmente en lo que la funda, en la estructura de la trascendencia, lo que no lleva en sí esta estructura y, así, no se refiere a nada, no se trasciende hacia ningún objeto, está por principio desprovisto de tal poder: del poder de realizar revelación alguna. Ésta es precisamente la condición de lo que es afectivo considerado en su afectividad, la condición del sentimiento en cuanto tal.

Esta condición se hace visible en el caso del sentimiento sensorial, que precisamente no se trasciende hacia nada. Los sentimientos sensoriales, dice Scheler, y entiende por ello tonalidades del orden del placer y el dolor, están «presentes sin *objecta*»[128]. Por esta razón, las relaciones que pueden mantener con objetos, por ejemplo, con los que se supone que actúan sobre ellos como sus causas, son sólo relaciones externas, puestas o representadas por el pensamiento, exteriores en todo caso al sentimiento mismo. Porque él no constituye nunca en él mismo la relación y no se relaciona nunca de suyo con objetos; porque la estructura de la intencionalidad no está presente en él y en aquello que constituye su afectividad, en lo que constituye el carácter agradable del placer o el carácter doloroso del dolor, el sentimiento sensorial es por principio incapaz de revelar nada. Esta incapacidad del sentimiento sensorial, sin embargo, no le es propia, no se deriva en absoluto de su carácter específicamente sensorial, es decir, de su conexión con una estructura orgánica determinada –conexión que, por otra parte, permanece totalmente exterior al sentimiento mismo, ajena a su contenido. La incapacidad para llevar a cabo en sí mismo y por sí mismo la obra de la revelación concierne en realidad a lo que el sentimiento sensorial tiene de propiamente afectivo, a lo que hace que el dolor sea dolor, que el placer sea placer: al sentimiento afectivo en cuanto tal, es decir también, a la esencia misma de la afectividad; por esta razón, debe encontrarse en todos nuestros sentimientos y derivarse en cada uno de ellos y siempre de que el elemento afectivo, considerado en cuanto tal, precisamente no se trasciende.

De este modo, vemos que Scheler se ve llevado a decir de un sentimiento que no tiene nada de sensorial, por ejemplo, de una tristeza, exactamente lo que ha dicho del sentimiento sensorial mismo. Yo, por ejemplo, puedo preguntarme sobre la causa de mi tristeza, sobre su «objeto». Sin embargo, la tristeza no se relaciona con éste por ella misma,

128. *F*, 268.

por medio de un movimiento interior; sólo un acto representativo, ajeno a la tristeza, puede referirla, desde fuera, a un objeto como a su causa: «sólo después y por un apuntar mental los pongo yo en relación. No es verdad que aquí el sentimiento esté ligado de entrada a una realidad objetiva... *El sentimiento no se refiere en ningún caso por sí mismo al objeto... No contiene en él ningún «apuntar mental», no está en absoluto «orientado hacia»*»[129].

Los sentimientos superiores, sin embargo, los que nos abren el mundo axiológico, por ejemplo, ¿no llevan en ellos este poder, justamente, de descubrirnos los objetos que componen este mundo, de referirse intencionalmente a ellos? La problemática ha mostrado, no obstante, que el poder de descubrir tales objetos e igualmente las cualidades afectivas trascendentes o también las tonalidades mismas a las que se supone que el sentimiento se refiere, es siempre cada vez el de una tonalidad afectiva determinada: encuentra su esencia en la estructura de ésta, en la estructura de la percepción, en modo alguno en la tonalidad que acompaña esta intencionalidad y está ligada a ella según una relación cuyo fundamento Scheler no busca en absoluto sino que, por el contrario, lo toma como algo que va de suyo. Que el poder de referirse a objetos y de revelarlos nunca sea el de la tonalidad afectiva considerada en ella misma y en lo que constituye su afectividad, que no resida en la esencia de ésta y permanezca, por el contrario, ajeno a ella, se deriva de que esta esencia se realiza plenamente, por ejemplo, en el sentimiento sensorial o en la tristeza, e igualmente en la alegría o en el sufrimiento y en el amor considerado en él mismo como una tonalidad, sin que se alce aún la intencionalidad de la relación, en ausencia de toda relación interior con el objeto, en ausencia de toda trascendencia.

En ausencia de toda trascendencia, sin embargo, y porque ésta está unilateralmente comprendida como la esencia misma de la manifestación y su único fundamento, no se produce ninguna manifestación. En la medida en que deja fuera de él la intencionalidad de la relación, el sentimiento considerado en él mismo ya no es sino una determinación opaca, profundamente ajena al elemento de la fenomenalidad, análoga a cualquier ente. *En él mismo, el sentimiento es ciego.* Scheler no presiente la determinación ontológica estructural de la esencia de la afectividad como constituida por la exclusión fuera de ella de toda trascendencia sino para dejar decaer esta esencia y todos los fenómenos que ella funda al plano de las determinaciones ónticas.

Aquí sale a la luz una conexión esencial, una conexión entre la imposibilidad o la posibilidad que tiene una cosa de realizar en sí misma,

129. *F*, 268-269; el subrayado es nuestro.

por sí misma, la obra de la revelación, y la naturaleza de esta cosa. Lo que no lleva en sí tal posibilidad y no es idéntico a ella en su ser, lo que es por principio incapaz de revelar nada, se encuentra esencialmente determinado, en virtud de esta conexión, como no siendo precisamente más que una «cosa», lo que nos encontramos y que nunca se encuentra a sí mismo, un «estado». «Todos los sentimientos específicamente sensoriales, dice Scheler, son, por su naturaleza misma, estados». Pero también la tristeza o la cólera –que tampoco se refiere a nada, cuyo «vínculo original con aquello con lo que me encolerizo no es ni intencional ni originario», de manera que por ella «es seguro que no capto nada»–[130] son estados. Y lo mismo los sentimientos vitales tomados no en su «totalidad», es decir, en su conexión con una estructura intencional exterior a su «contenido afectivo inmediato»[131], sino reducidos a este contenido, es decir, precisamente a su afectividad, son estados. El amor es un estado, si se considera el tejido del que está hecho, su sustancia, su tonalidad, si se considera en él el sentimiento. *Todos los sentimientos, considerados en ellos mismos, es decir, en su afectividad, lo que Scheler llama «cualidades afectivas», son por esencia estados, «estados afectivos», «simples estados afectivos».* No se puede a este respecto hacer diferencia entre ellos; la distinción jerárquica que instituye Scheler entre los sentimientos sensoriales, vitales, psicológicos o espirituales no concierne a su afectividad y no recurre a ella. La distinción instituida por Scheler es una distinción entre los «simples estados afectivos», por una parte y, por otra, «menciones intencionales afectivas», «percepciones afectivas»[132], es decir, estructuras intencionales afectivamente determinadas pero exteriores a la esencia misma de la afectividad, ya que *los sentimientos no siempre son intencionales* y, recíprocamente, *las intencionalidades no siempre son afectivas*, como se ve, según Scheler, en los actos de la representación y del pensamiento, en los actos simples de la objetivación.

Porque los sentimientos son estados, porque son ajenos al elemento puro de la fenomenalidad y no llevan en ellos mismos, en su afectividad, como idéntico a ésta, como idéntico a su ser, el poder de revelar, su propia revelación, *la promoción de nuestros sentimientos a la condición de fenómenos no es obra suya y no se realiza en ellos, no encuentra en ellos ni su fundamento ni su efectividad; es obra de un poder ajeno y se realiza en él, es obra del poder que es comprendido como el de llevar a cabo la revelación, el poder de la percepción y de*

130. *F*, 268, 270.
131. *F*, 348.
132. *F*, 267-268.

la trascendencia misma. La distinción instituida por Scheler entre los estados afectivos y las percepciones afectivas es precisamente una distinción entre la afectividad, por ella misma incapaz de llevar a cabo la revelación y reducida así al rango de estado, de mero contenido empírico u óntico y, por otro lado, el elemento ontológico de la manifestación pura, identificado con la estructura intencional de la percepción: «los estados afectivos y las percepciones afectivas son, pues, realidades fundamentalmente distintas; unos pertenecen al ámbito de los contenidos y los fenómenos, los otros, a las funciones encargadas de captar esos contenidos y fenómenos»[133]. Que estas funciones encargadas de captar la afectividad no encuentren en ésta, que debe justamente ser captada por ellas, su esencia, que no la encuentren tampoco, por consiguiente, en la tonalidad que las acompaña en cuanto que se presentan como percepciones afectivas, sino sólo en la estructura misma de la percepción como intencional, se ve además en que *las funciones encargadas de captar las determinaciones de la afectividad no son ni siempre ni aun la mayoría de las veces percepciones afectivas: son percepciones ordinarias, simples actos objetivantes, «representaciones» como la percepción interna o la reflexión.*

Las afirmaciones de Scheler son explícitas. Desde el momento en que no se trata ya del mundo de los objetos a los que se refiere intencionalmente la percepción afectiva, sino, por el contrario, de ésta considerada en ella misma y en los actos por los que se realiza concretamente en nosotros, *la revelación del contenido inmanente de estos actos, es decir, de la afectividad misma, se atribuye explícitamente a la percepción interna, es decir, a una actitud representativa.* «No atendemos nunca a lo que, en la percepción afectiva, en la preferencia, en el amor y en el odio, se abre a nosotros del mundo y de los componentes axiológicos de este mundo; nos preocupamos únicamente de *lo que encontramos en nosotros mediante la percepción interna, es decir, gracias a una actitud representativa, cuando nos percibimos afectivamente*, cuando preferimos, cuando amamos y odiamos, cuando disfrutamos de una obra de arte, cuando rezamos a Dios»[134]. *A esta prescripción de no poder revelarse más que por la mediación de un acto de representación está sometido todo estado afectivo como tal y, por ejemplo, la tonalidad afectiva de la percepción afectiva misma*: «en la efectuación de la percepción afectiva, el percibir afectivamente no nos es conciente objetualmente; lo que se presenta a nosotros, venga de fuera o de dentro, es sólo una cualidad axiológica. Y hace falta un acto reflexivo nuevo para que el propio percibir afectiva-

133. *F*, 268.
134. *F*, 272.

mente se objetualice ante nosotros»[135]. Así se realiza la pretendida determinación del poder de revelación propio de la afectividad: desconociendo por completo la naturaleza de este poder y, al final, negándolo pura y simplemente, con esta prescripción hecha al pensamiento de no poder revelarse más que por la mediación de un poder ajeno a su esencia, por medio de un acto de representación: *de presentarse así necesariamente como el correlato de este acto, como una realidad percibida trascendente y, en este sentido precisamente, como un estado.*

El sentimiento, sin embargo, es lo que no puede ser percibido, lo que rechaza por principio la condición de objetividad. El momento en el que se confronta con esta determinación estructural inherente al ser del sentimiento es –tanto para el pensamiento de Scheler como para toda problemática que, ignorando la esencia de la afectividad y el poder de revelación que le pertenece en exclusiva, pretende someterla, por el contrario, a la mirada de la intencionalidad y captarla en esta última– el momento de la contradicción. Tras haber definido la condición fenoménica del estado afectivo como su ser-dado en una función de captación cuya estructura, ya se trate de una percepción afectiva o de una simple percepción interna, de un acto de la atención o de la reflexión, es en todo caso la intencionalidad, hay que reconocer que éste deja escapar lo que se pretendía alcanzar en ella. *La heterogeneidad ontológica estructural del sentimiento y de la percepción se muestra en que o bien el sentimiento se produce en su efectividad y en la plenitud de su realidad –lo que Scheler llama impropiamente su intensidad–, y entonces toda percepción afectiva de este sentimiento se vuelve imposible; o bien esta percepción tiene lugar y el sentimiento se desvanece, pierde toda realidad, de manera que el sujeto que lo percibe deja precisamente de experimentarlo.* En los casos de una emoción muy fuerte, hay, señala Scheler, de acuerdo en este punto con Jaspers, «una desaparición casi total de la capacidad afectivo-perceptiva». Esta desaparición, sin embargo, no se debe a la naturaleza particular del sentimiento considerado ni a su violencia, sino sólo «al hecho de que él nos llena», es decir, precisamente a su realidad. Inmediatamente después de considerar este caso límite de la emoción, Scheler añade: «no nos enfrentamos aquí sino a una forma más pronunciada de lo que pasa cuando precisamente la intensidad de un sentimiento y el hecho de que nos 'llena' por completo, nos vuelven momentáneamente 'insensibles' respecto a él y nos ponen en relación con él en un estado de 'indiferencia' paralizante»; *es decir, de hecho, en la imposibilidad de dirigir sobre él una percepción.*

135. *F*, 271.

Ésta no podrá producirse hasta que el sentimiento nos haya abandonado, haya dejado de ser real: «hasta que el sentimiento disminuye de intensidad, hasta que desaparece progresivamente la impresión que teníamos de estar 'llenos' de él, no puede convertirse en el objeto de una verdadera percepción afectiva». Así se descubre la incompatibilidad de ésta con el sentimiento considerado en la realidad de su experiencia subjetiva, es decir, en su pasividad original respecto de sí en el sufrir; lo que Scheler expresa a su manera: «la percepción afectiva nos '*alivia*' y nos hace escapar de *la opresión* que ejercía de entrada el sentimiento», igual que «el auténtico co-sentir la pena del otro», es decir, precisamente su percepción, «nos libra del contagio de esta pena»[136]. La imposibilidad de presentarse bajo la forma de objeto para la percepción termina por ser reconocida por Scheler como una ley válida para todos los sentimientos, a excepción de los sentimientos sensoriales, que él confunde con una unidad constituida por sensaciones, es decir, con un correlato trascendente, que puede evidentemente ser captado en la intencionalidad, pero que justamente no tiene nada que ver con un sentimiento real. «Todos los demás sentimientos desaparecen desde el momento en que se presta atención a ellos». Los sentimientos vitales «son como poco perturbados en su curso normal por la atención que se apega a ellos, y sólo funcionan con su sentido pleno y de manera normal más allá de las esferas de esclarecimiento de la atención... Sólo prosperan, dice también Scheler, en una *oscuridad* cuya fuerza excitante y fructífera es destruida por la atención». «Los puros sentimientos del 'alma' tienen tendencia a disiparse completamente bajo los rayos de la atención». En cuanto a los sentimientos espirituales, es «imposible mentarlos intencionalmente»[137].

La determinación ontológica del poder de revelación de la afectividad como constituido por la estructura intencional de una percepción no sólo choca, sin embargo, cuando este poder apunta al sentimiento mismo y se esfuerza por hacerlo manifiesto, con una insuperable contradicción: viene a parar, en lo que concierne a la afectividad misma, en un desmembramiento de su esencia entre «el estado» al que se encuentra reducida cuando se convierte paradójicamente en el objeto de esta percepción y, por otra parte, la «significación» en la que se expresa cuando ella se la capta, en cambio, como esta percepción misma y como una forma de comprensión. Lo que se califica de sentimiento aparece así, por una parte, como un mero hecho, como una realidad afectiva opaca y cerrada sobre sí misma, incapaz de revelar nada ni de revelarse a ella misma.

136. *F*, 269, nota I; el subrayado es nuestro.
137. *F*, 343-344.

Aquí se reconoce, siempre parejo a través de toda la historia de la filosofía, el extraordinario deterioro, el nivel bajísimo del concepto de afectividad. Este deterioro es visible, por ejemplo, en la crítica scheleriana de la concepción afectiva de la religión: «ninguna idea concerniente a un *objectum* religioso puede de ninguna manera fundarse en *un sentimiento, es decir, en un estado subjetivo*»[138] –más en general, en el abandono al mecanismo de todos los estados afectivos considerados en cuanto tales: «*los puros estados afectivos no pueden ser más que constatados y explicados por medio de sus causas*»[139].

Al estado afectivo, no obstante, se yuxtapone la significación que él confiere en cuanto que se lo comprende, por otra parte, como una función perceptiva o que se le confiere en cuanto que es captado por ésta. A este respecto, el sentimiento ya no es un simple hecho opaco, contingente y entregado al mecanismo: tiene un «sentido». Si el sentimiento no es «un 'estado' ciego, mudo, que sucede... según la ley de causalidad, es que aporta... a la experiencia algo así como una significación»; es, por otra parte, porque «lo que es en cuanto estado puede soportar, de la manera más variable, ciertos modos de comportamiento emocional o ciertas funciones que se construyen sobre él»[140]. En cuanto que el estado afectivo se encuentra sometido a un modo de captación emocional exterior y contingente respecto de su ser y que, por consiguiente, le confiere una significación igualmente exterior y contingente, una significación «variable», la determinación ontológica del sentimiento como siendo lo que es, aquello que según Scheler constituía la fuerza del cristianismo y de algún modo su ingenuidad, lo que constituía la verdad del sentimiento, se encuentra perdido, y se da ancho paso, por el contrario, a las interpretaciones que, bajo pretexto de instituir, más allá del hecho irreducible del sufrimiento, por ejemplo, «una esfera del sentido y de la libertad»[141], harán un «bien» de lo que es un «mal», y viceversa. A este respecto, además, el sentimiento que supuestamente soporta una significación exterior a él, una significación trascendente, se encuentra encima en la situación de cualquier otro hecho y recibe en su subsunción bajo esta significación –subsunción de la que la problemática ha mostrado que era imposible por principio– la marca de su decadencia y su deterioro. Que el sentimiento, por otra parte, «aporte a la experiencia algo así como una significación», que se comporte como una función de captación, es justamente un problema. ¿Cómo un simple hecho puede referirse inten-

138. *F*, 305; el subrayado es nuestro.
139. *F*, 270, nota; el subrayado es nuestro.
140. *SS*, I, 3.
141. *SS*, 5.

cionalmente a algo? ¿Cómo el estado afectivo, que no es sino una cosa, un contenido por sí mismo ciego, privado de significación e incapaz de sobrepasarse hacia ella, puede justamente hacerlo? *El desmembramiento de la esencia de la afectividad entre los estados y las significaciones no conduce en ella más que a su imposible yuxtaposición.*

La cuestión de la posibilidad para el sentimiento de referirse intencionalmente a algo, *más exactamente, de la posibilidad para él de verse prendido en la estructura global en que se realiza originariamente la trascendencia del mundo y pertenecer a ella como un elemento y, más aún, como su esencia fundante, se retrotrae a la pregunta, no planteada por Scheler e insoluble en él, de la posibilidad de la percepción afectiva misma: a la pregunta por el fundamento del carácter afectivo de la percepción afectiva.* Pues el carácter afectivo de la percepción afectiva no puede simplemente constatarse: debe precisamente mostrarse su posibilidad. Esta posibilidad reside en la afectividad misma comprendida ontológicamente como la autoafección de la relación y, en este sentido precisamente, como su posibilidad, como su esencia última. Porque encuentra su esencia última en la afectividad, toda percepción es por naturaleza afectiva. *Aquí debe rechazarse la tesis de Scheler según la cual existe una percepción afectiva* sui generis, *es decir, una percepción cuya especificidad consistiría en su carácter afectivo mismo.* La oposición de la percepción afectiva y la representación es inadmisible.

Scheler ha comprendido, y ésta es la intuición genial de un filósofo fuera de serie, que las correlaciones noético-noemáticas atañen a la afectividad y la ponen en juego; que el descubrimiento de los elementos que condicionan nuestra comprensión del mundo y la guían originalmente, no se lleva a cabo sin la presencia de determinados sentimientos ni independientemente de ellos; y que, por ejemplo, toda modificación fundamental de la *Weltanschauung* [visión del mundo] humana está ligada a la aparición de determinaciones afectivas nuevas que la hacen posible, a la existencia de grandes genios afectivos por cuyo poder tales determinaciones entran en la efectividad de la historia y se vuelven eficaces en ella. La significación afectiva de estas correlaciones decisivas, sin embargo, no está limitada a unos actos específicos. Encuentra su principio en la esencia que determina originariamente todos los actos y todas las funciones de captación posibles como afectivos; no en su estructura intencional, sino en lo que la funda últimamente. Por eso tal significación no puede ser reconocida en su universalidad y fundada más que en la medida en que esta esencia misma es reconocida, más que en la medida en que el poder originario de revelación de la afectividad se capta en él mismo y no se confunde con el de la trascendencia, como vemos en Scheler y, de la misma manera, en Heidegger.

§ 65. *El poder de revelación de la afectividad según Heidegger*

Al igual que el de Scheler, el pensamiento de Heidegger se caracteriza, en contra de la filosofía clásica, por la importancia que concede al fenómeno de la afectividad ontológicamente captado e interpretado como un poder de revelación, y por la significación fundamental que le reconoce. Ésta brilla inmediatamente y se manifiesta en que la afectividad no es solamente un poder de revelación en el sentido ordinario del término, el de revelar algo, tal o cual cosa, sino precisamente *el poder de revelarnos lo que revela todo, a saber, el mundo mismo como tal, como idéntico a la nada* (*néant*)[142]. Que esta significación ontológica fundamental y propiamente decisiva del poder de revelación propio de la afectividad permanezca la mayoría de las veces inadvertido, no lo pone en cuestión, sino que muestra solamente que tal poder es por principio indiferente a la manera en que el pensamiento lo comprende y lo interpreta habitualmente, a la manera en que se comprende a sí mismo el sujeto que experimenta un sentimiento y lo interpreta con el fin de ocultarse a sí mismo justamente la significación verdadera y lo que ella comporta cada vez de angustioso.

En la angustia, sin embargo, esta significación aparece: «la angustia es la disposición fundamental que nos coloca frente a la nada», abriéndonos así el ser de todo lo que es, pues «el ser del ente no es comprensible... más que si el *Dasein*, por su naturaleza misma, se mantiene en la nada». Que la angustia nos coloque frente a la nada y nos abra de esta manera el ser mismo, es lo que le confiere su carácter fundamental y decisivo, y no la intención de privilegiar arbitrariamente una tonalidad afectiva entre otras: «la angustia es tenida por la disposición fundamental decisiva (*Grundbefindlichkeit*), no con vistas a predicar, en favor de una ideología cualquiera, un ideal concreto de existencia; extrae este carácter decisivo sólo de su relación con el problema del ser como tal»[143].

Este carácter fundamental específicamente ontológico de la angustia no le es, sin embargo, propio; concierne en ella a la afectividad misma y al poder de revelación que le pertenece en general: el de mantenerse frente a la nada. Por esta razón, tal carácter se encuentra en toda disposición afectiva: ésta, cualquiera que sea, nos abre cada vez el mundo; su significación, en todos los casos, es ontológica. El miedo nos abre el mundo como aquello a través de lo cual viene hacia él el término temible cuya aproximación lo suscita. La esperanza, de la misma manera, proyecta el espacio que la separa de aquello que se pone a esperar y en

142. Todas las siguientes apariciones de *nada* traducen *néant* (N. del T.).
143. *K*, 293.

lo que primeramente lo esperado se muestra a ella. Esperanza y miedo, ciertamente, no descubren el mundo de la misma manera que la angustia, no nos entregan de la misma manera a la nada. El descubrimiento del miedo es inauténtico, se realiza según el modo del *Verfallen* [caída]. Por ello hay que entender que el miedo se cuida del ente del que tiene miedo, no de su surgimiento, es decir, del mundo como tal y, más aún, enmascara a éste, el origen de todos los miedos, tras el ente del que se preocupa. El cuidado del ente, sin embargo, presupone el descubrimiento del mundo y se mueve en él. La inautenticidad del miedo es un modo de este descubrimiento, un modo de la angustia y su disfraz. *Las diferentes tonalidades son justamente los modos según los cuales se realiza diversamente, de forma auténtica o no, haciéndola aparente o por el contrario ocultándola, la revelación propia de la afectividad misma, a saber, el descubrimiento del mundo como tal y de su nada.*

Lo que descubre el mundo en el acto mismo por el que se proyecta más allá del ente como su horizonte, es la trascendencia. *En la medida en que la afectividad nos abre al mundo y nos coloca frente a la nada, su poder de revelación reside en la trascendencia misma y se encuentra constituido por ella.* Por tanto, se presenta sin esperar más esta evidencia: *Heidegger no da en absoluto con la esencia de la revelación propia de la afectividad y que se cumple en ella: la confunde con la de la comprensión ontológica del ser, a la que, sin embargo, permanece heterogénea tanto en su estructura como en su fenomenalidad.* Despojada así del poder de revelación que le pertenece en exclusiva y cuya esencia no queda reconocida, la afectividad sólo conserva su significación ontológica y precisamente el poder de revelar algo en la medida en que, confundida con la trascendencia, obra a la manera de ésta y, cada vez, de un acto que se realiza en el medio abierto por ella, cualquiera que sea al modo –auténtico o inauténtico– según el cual se realiza este acto: «la afectividad abre por el acto de volver hacia el *Dasein* propio o de darle la espalda»[144]. Porque la afectividad, en la medida en que realiza la obra de la revelación, obra a la manera de la trascendencia, o sea, también sobre el fondo en ella del poder ontológico de la comprensión del ser, el sentimiento, todo sentimiento posible en general, no puede ser distinto de un hecho bruto y ciego, de suyo ajeno al elemento de la fenomenalidad, más que por la mediación de este poder y precisamente como un modo del comprender. «Toda *Befindlichkeit*, dice Heidegger, es comprensiva»[145].

En cuanto que el poder de revelación que se piensa como suyo es el de la comprensión ontológica del ser y reside en la trascendencia, la

144. *SZ*, 340.
145. *SZ*, 335.

afectividad, conforme al eidos de este poder, revela necesariamente algo otro que ella misma y su propia esencia, otra cosa, a saber, en primer lugar, el mundo, es decir, precisamente el medio puro de la alteridad; en segundo lugar, el ente que se manifiesta en este medio bajo la forma del ser-otro y como un objeto. El poder de la afectividad, sin embargo, dista mucho de limitarse a la revelación del mundo. Cada *Befindlichkeit* «abre el ser-en-el-mundo total según todos sus momentos constitutivos»[146]. Al abrir el ser-en-el-mundo total, según todos sus momentos, la afectividad revela el mundo como co-perteneciendo a esta estructura total y llevado por ella, pero también, de forma más esencial, el Ser-en como tal, la existencia misma ontológicamente interpretada y captada en cuanto constituida por este «ser-en», por la trascendencia. La afectividad, sin embargo, no flota en el aire como un poder abstracto, separado de la existencia y encargado de captarla; es la afectividad de la existencia y le pertenece como su determinación más esencial. Que la afectividad revela el ser-en-el-mundo total, según todos sus momentos, quiere decir, por tanto: en ella, en cada una de las tonalidades en las que la existencia existe y se realiza, se revela la existencia misma, la existencia ontológicamente interpretada y captada como Ser-en y como trascendencia. Aquí se descubre la significación radical del poder de revelación propio de la afectividad: la de revelar no sólo el ente, no sólo el mundo en que el ente aparece, sino el poder mismo que nos abre el mundo en el pro-yecto de la nada. Con la afectividad se presenta algo así como la posibilidad que tiene la trascendencia, al revelarse a sí misma y al retenerse así a sí misma en la estructura de esta revelación y en su unidad, de constituirse como una esencia coherente y concreta.

Tal posibilidad, la que tiene la trascendencia, la existencia, de revelarse a sí misma y de constituirse así como una esencia coherente y concreta, la que tiene el fundamento ontológico de toda manifestación posible en general de fundarse a sí mismo, no es teórica ni abstracta: porque define la esencia de la existencia y su fundamento último, es visible en ella, precisamente como su afectividad, y se deja reconocer en cada una de las disposiciones y las tonalidades afectivas en las que la existencia existe y se realiza. El miedo, por ejemplo, no revela únicamente ni en primer lugar el término cuya aproximación amenazante lo suscita, ni el medio donde esta aproximación se realiza, donde surge el término amenazador; éste precisamente no puede ser tal, no puede suscitar nuestro miedo más que si la existencia, en lugar de sobrepasarse hacia él simplemente como hacia una realidad exterior y que no la concierne, le deja por el contrario volver atrás hacia ella, que se le entrega en el interior

146. *SZ*, 190.

mismo de la relación que mantiene con él; no puede aquél ser tal más que si, en el miedo, la existencia se revela originalmente a ella misma como entregada al mundo y ligada a él. Es cierto que esta revelación a ella misma de la existencia en el miedo, la existencia en el miedo se la disimula; la angustia que brota de la existencia entregada al mundo, el miedo la proyecta sobre el ente del que se preocupa y que piensa como su origen o su causa. La huida de la existencia hacia el objeto de su miedo presupone, no obstante, como huida ante sí, su revelación a ella misma, la revelación original de sí de la existencia tal como se realiza en su afectividad misma. A la revelación original de sí de la existencia en la afectividad pertenece únicamente que, igual que la revelación del mundo que le es consustancial y contemporánea, puede producirse de forma auténtica o no.

La revelación original de sí de la existencia en la afectividad se produce de forma auténtica en la angustia. En la angustia la existencia deja de perderse por los entes intramundanos de que se preocupa el miedo; estos entes, más bien, quedan sumidos en la indiferencia; las tareas que suscitan y por medio de las cuales se nos dan en el modo de vida decaído de la banalidad cotidiana, aparecen privadas de significación; tan sólo se manifiesta ahora, como su ser verdadero, la nada del ente, el mundo como tal. La angustia, sin embargo, no revela únicamente el mundo; al venir a chocar con él y con su nada, se encuentra retrotraída al Ser-en-el-mundo como tal, a la existencia misma como entregada al mundo. En cuanto que está entregada al mundo, la existencia está entregada, en primer lugar, a sí misma. Esto es precisamente lo que le revela su angustia: ella trae la existencia ante ella misma, la revela a ella misma, le revela el hecho de su existencia y, al mismo tiempo, lo que ella es: su estar entregada a ella misma para estar entregada al mundo. Que la revelación de la existencia misma, de su ser entregado a ella misma para ser entregado al mundo, se realice, no obstante, de manera auténtica en la angustia, quiere decir: que *no es algo propio de ella, como revelación del mundo, revelación del ser-en-el-mundo, revelación de la existencia a ella misma; es obra de la afectividad como tal.* Por esta razón tal revelación se realiza en cada una de las tonalidades afectivas de la existencia, tonalidades que representan precisamente los diversos modos según los cuales se realiza esta revelación, *los modos de la revelación a sí misma de la existencia como original y esencialmente constituida por su afectividad.* Cada disposición afectiva, dice Heidegger, «lleva al *Dasein* más o menos explícitamente... ante el hecho de que él es»[147].

147. *SZ*, 276.

La determinación ontológica del poder de revelación propio de la afectividad es idénticamente la de la afectividad misma, la determinación de su naturaleza, de las estructuras esenciales que la constituyen y la definen. Porque en su afectividad, en cada una de las tonalidades en las que existe y se realiza, la existencia, al mismo tiempo que revela el mundo al que se refiere y al que se encuentra entregada, se revela a ella misma tal como es, el sentimiento, sobre el fondo en él de esta esencia que lo constituye y lo determina, se deja determinar como lo que es, como un sentimiento que nunca es únicamente ni en primer lugar un sentimiento respecto al mundo y a lo que se manifiesta en él, un sentimiento respecto a un objeto, sino también y necesariamente, en esta revelación de la existencia a ella misma que constituye su afectividad, una manera de que ella se sienta a sí misma, de que se experimente: un sentimiento de sí. Así pues, el placer, por ejemplo, «no es solamente placer de tender hacia un objeto o... de poseerlo, sino, al mismo tiempo, estado de placer, es decir, una forma de que el hombre se experimente dichoso, se sienta dichoso. De este modo encontramos en todo sentimiento, sensible (en sentido restringido) o no sensible, esta estructura: el sentimiento es sentimiento *respecto a...* y, como tal, para quien lo experimenta, una manera de sentir*se*, un sentimiento de sí». Y además: «el sentimiento es sentimiento respecto a..., tal que, por él, el yo que lo experimenta se siente ser sí mismo»[148].

¿En qué se basa, sin embargo, la determinación estructural del sentimiento como sentimiento de sí? ¿Cuál es la esencia de la existencia en cuanto que se revela a ella misma en sus disposiciones afectivas? *¿En qué consiste el poder de revelación propio de éstas, el poder de revelación de la afectividad*? «Nuestra propia existencia (*Da-sein*) se nos manifiesta en cada una de nuestras disposiciones afectivas; nos sentimos *ser*, *estar* dispuestos de tal o cual manera. *Comprendemos, pues, el ser* aunque su concepto nos falte. Esta comprensión preconceptual del ser, por constante y extendida que esté, es la mayoría de las veces totalmente indeterminada»[149]. El poder de revelación de la afectividad consiste en la comprensión ontológica del ser. La esencia de la existencia en cuanto que se revela a ella misma es la trascendencia. Por tanto, cuando, por ejemplo, en la angustia, la existencia, no pudiendo ya perderse en el objeto del cuidado y chocando con el mundo, se encuentra retrotraída a ella misma, al *In-der-Welt-Sein* [ser-en-el-mundo] como tal, la revelación de éste, la revelación de la existencia a ella misma, que se achaca a la an-

148. *K*, 214-215.

149. *K*, 283. Heidegger subraya «ser». Nosotros hemos subrayado: «comprendemos, pues, el ser».

gustia, es obra de la trascendencia, encuentra su esencia en la estructura de la comprensión ontológica del ser y se realiza como un modo de esta comprensión: «al venir a chocar con el mundo, *el 'Verstehen'* [comprender] *es llevado en la angustia* al *In-der-Welt-Sein* como tal»[150].

Porque en la angustia la existencia se encuentra llevada ante ella misma, el ante qué (*Wovor*) de la angustia resulta ser idéntico a aquello por lo que (*Worum*) se angustia, a saber, su propia existencia. Porque la revelación de la existencia a ella misma se realiza en la angustia como un modo de la comprensión ontológica del ser, el *Worum* de la angustia no sólo es idéntico, sin embargo, a su *Wovor* como teniendo un mismo objeto; encuentra además en él –en la estructura de un modo de presentación que se realiza esencialmente como un presentar ante– su propia estructura. En este sentido ontológicamente radical es en el que el *Worum* de la angustia es idéntico a su *Wovor*, en cuanto que él mismo se produce como un *Wovor*, como un modo de la trascendencia. Poner la existencia en presencia de ella misma, llevarla ante ella, de manera que este «llevar ante» no significa simplemente y de una manera indeterminada «revelar», sino que designa el modo según el cual se realiza esta revelación y su estructura interna como constituida por la trascendencia, es obra de la afectividad en general.

Porque la puesta en presencia de la existencia ante ella misma se realiza cada vez en la afectividad como un modo de trascendencia, reviste también siempre y necesariamente la forma de un ékstasis. La estructura ekstática de la relación consigo de la existencia en la afectividad es visible en todas las tonalidades afectivas, comprendidas aquellas en las que esta relación se realiza según el modo inauténtico de la caída. Si el miedo revela la existencia a ella misma y se encuentra así determinado esencialmente en su posibilidad misma como un miedo por sí mismo (*Sichfürchten*), «lo que hace posible existenciariamente el *Sichfürchten* es una unidad ekstática específica»[151]. La esperanza, de la misma manera, en cuanto que nunca es solamente la espera de un bien futuro, sino que concierne en primer lugar, como esperanza para sí, a quien espera, presupone la relación ekstática de la existencia consigo como el único fundamento ontológico posible del «esperar para sí» que constituye propiamente «el carácter afectivo... del esperar mismo»[152]. Si la relación de la existencia consigo, su revelación a ella misma en la afectividad, se realiza cada vez como un modo de trascendencia y reviste por esta razón una estructura ekstática, es que esta revelación no

150. *SZ*, 343; el subrayado es nuestro.
151. *SZ*, 342.
152. *SZ*, 345.

es obra de la afectividad considerada como un poder específico, distinto de la existencia y que le sirve de fundamento: es que pertenece, por el contrario, a la existencia, idéntica ella misma a la trascendencia. A ésta, a la existencia, le está dado, sobre el fondo en ella de su propia estructura, precisamente en cuanto existencia, como trascendencia, referirse a sí misma al mismo tiempo que se refiere al mundo. «Al *Dasein* pertenece por esencia que, con la apertura de su mundo, *está abierto a él mismo de manera que se comprende siempre ya*»[153]. Aquí se descubre a plena luz la profunda ambigüedad de la *Erschlossenheit* [apertura] heideggeriana. La revelación de la existencia a ella misma es ontológicamente homogénea a la revelación del mundo; el poder de la afectividad, ya se comprenda como el de revelar la existencia o como el de revelar el mundo, es el mismo, es el poder de la trascendencia.

El poder de revelar la existencia a ella misma, pensado como el de la afectividad, no es solamente ontológicamente homogéneo al poder de revelar el mundo; tampoco se trata solamente de un mismo poder, como si éste pudiera dirigirse por turno y de algún modo libremente a la existencia misma o al mundo; sino que *por un solo y mismo acto de este poder único se realiza conjunta y necesariamente en la afectividad la revelación de la existencia y del mundo.* El poder único por el que se realiza conjunta y necesariamente en un solo y mismo acto de este poder la revelación de la existencia y del mundo, es el tiempo. El tiempo, en su temporalización original, es el movimiento por el que la existencia, proyectando ante sí el horizonte del futuro y yendo a chocar con él, al encontrarse rechazada hacia atrás a partir de él y retrotraída a ella misma, descubre en la unidad de este doble movimiento, en el ékstasis del proyecto «adelante hacia...» contemporáneo del ékstasis de la vuelta «atrás hacia...», el mundo como mundo finito y su propia existencia, que le está entregada. *El poder de revelación de la afectividad es precisamente el del tiempo.* El tiempo es el que, en el miedo, abre el horizonte donde surge el término amenazador por venir; él es quien lo deja volver atrás hacia la existencia amenazada y, en este volver atrás hacia ella, la desvela a ella misma en el ékstasis de su pasado inauténtico. El tiempo es el que hace surgir ante la existencia angustiada el horizonte puro del futuro, como un horizonte finito, como el horizonte de su muerte; él es quien, al hacerla volver a partir de este horizonte hacia atrás sobre ella misma, la descubre a ella misma, en el ékstasis del pasado auténtico, como una existencia finita, caída y entregada tanto al mundo como a su propia muerte. Que la revelación de la existencia a ella misma e, igualmente, la revelación del mundo, se realice en la afectividad de forma au-

153. *SZ*, 272; el subrayado es nuestro.

téntica o no, se deriva justamente de que corresponde a la temporalidad el temporalizarse por principio de distintas formas: de forma auténtica o no. La temporalidad, sin embargo, es tan sólo la trascendencia misma en el modo de su realización efectiva y concreta, de manera que su temporalización se produce necesariamente bajo una forma ekstática; de manera que los diferentes ékstasis que la constituyen y en los que se realiza, constituyen los diversos modos de realización de la trascendencia misma. Que el poder de revelación de la afectividad sea el del tiempo quiere decir, por tanto, que el poder de revelación de la afectividad es el de la trascendencia.

Cuando es comprendido como el de la trascendencia, el poder de revelación propio de la afectividad se pierde y, al mismo tiempo, se pierde también la naturaleza misma de la afectividad como constituida por este poder. *La interpretación ontológica existenciaria de la afectividad como temporalidad hace desvanecerse lo que constituye propiamente el carácter afectivo de lo que es afectivo y por principio no da con él, no da por principio con la esencia de la afectividad como tal*. Heidegger tuvo el presentimiento de esta laguna, a decir verdad esencial, de la filosofía de la afectividad presentada en *Sein und Zeit*: «la interpretación temporal de la *Befindlichkeit* no puede pretender deducir las *Stimmungen* de la temporalidad ni disolverlas en puros fenómenos de temporalización. Se trata solamente de mostrar que las *Stimmungen*, en lo que «significan» existencialmente, sólo son posibles sobre el fondo de la temporalidad»[154]. Pero ¿qué son las *Stimmungen*, independientemente de lo que significan existencialmente, es decir, independientemente de su poder de revelación comprendido como el poder de la trascendencia? El pensamiento de Heidegger se caracteriza, al menos éste es uno de sus rasgos más sobresalientes, por el rechazo deliberado del psicologismo, considerado como uno de los modos de pensamiento de la conciencia que se atiene al ente sin preguntarse sobre su ser – y se caracteriza también, en lo que concierne al sentimiento, por el rechazo a considerarlo como un «hecho», un «hecho psíquico», un «estado de alma», «un estado vivido», determinaciones todas en las que el ser de la afectividad, la significación esencial y fundamental que ella reviste como poder originario de revelación, se encuentra perdida, mientras que el sentimiento mismo, decaído al rango de un objeto, se propone entonces como el mero término de un pensamiento o de una acción.

154. *SZ*, 340 [Ya se habrá observado que *Befindlichkeit*, el *encontrarse afectivo*, del que son fenómenos concretos cada una de las *tonalidades afectivas*, *Stimmungen*, *temples del ánimo*, se traduce al francés por *disposición* afectiva. Hemos respetado, naturalmente, el modo en que Michel Henry utiliza estas palabras esenciales del vocabulario de *Ser y tiempo* (N. del T.)].

Esta decadencia del sentimiento es particularmente visible en el mundo moderno de la técnica, donde la voluntad, al tratar todas las cosas en relación con ella misma y al considerarlas como tal, como el objeto de su querer y de su acción, vuelve ciego al pensamiento respecto de lo que está teniendo lugar y lo encierra en su ceguera, de manera que nada, ni siquiera el sufrimiento –y precisamente porque está reducido él mismo a la condición de un objeto sobre el que se puede actuar–, es capaz de producir ningún cambio: «ni aun el inmenso dolor que pasa en la tierra puede despertar directamente ningún cambio, porque se experimenta solamente como dolor, es decir, pasivamente, como un objeto ofrecido a una acción y por consiguiente como alojado en la misma región de ser que la acción: en la región de la voluntad de voluntad»[155]. Por eso también, en esta última etapa de la metafísica, en el mundo de la técnica que representa su aspecto extremo –y que encuentra en el psicologismo, como en general en el extraordinario desarrollo «de las ciencias humanas» que él suscita, una sobresaliente ilustración–, «bajo el reino de la voluntad», por consiguiente, «casi parece que el ser del dolor esté cerrado al hombre, e igualmente el ser de la alegría»[156].

Sin embargo, la superación de la metafísica de la voluntad, la superación del psicologismo, sólo se puede llevar a cabo, en lo que concierne al sentimiento, sólo puede ser éste algo más que un ente –el elemento ontológico de la manifestación y, como tal, según declara explícitamente Heidegger, «un modo de la conciencia de sí», un «sentimiento puro»[157]–, en la medida en que este elemento ontológico que constituye el ser del sentimiento se encuentre captado precisamente como el propio suyo, como su esencia propia. Pero ¿de qué elemento dispone la filosofía de la trascendencia para esbozar una interpretación ontológica del ser del sentimiento sino de la trascendencia misma? *En la medida en que rechaza el psicologismo, Heidegger se ve obligado a fundar el ser del sentimiento en la relación ekstática del ser-en-el-mundo y a comprenderlo como una determinación de esta relación.* «La libertad, dice *Vom Wesen der Wahrheit*, ha acordado de antemano todo comportamiento al ente en totalidad, en cuanto que ella es el abandono al desvelamiento de este ente en totalidad y como tal. Este acuerdo afectivo no se deja nunca captar como «estado vivido» o como «estado de alma». *Pues de ese modo lo apartamos de su esencia* y lo comprendemos a partir de nociones que (como la «vida» o «el alma») no pueden ellas mismas aspirar a la dignidad esencial más que aparentemente y en tanto que nos confundimos acerca de

155. Heidegger, *Dépassement de la métaphysique*, en *Essais et Conférences*, 114.
156. *Ibid.*, 115.
157. *K*, 214.

este acuerdo afectivo y falsificamos su significación. *Un acuerdo afectivo, o sea, una exposición ek-sistente al ente en totalidad*, sólo puede ser «vivido» y «sentido» porque «el hombre, ser dotado de sentimiento», se ha abandonado a un acuerdo que desvela el ente en totalidad, al tiempo que no presiente la esencia de esta disposición afectiva»[158].

La reducción de la esencia de la afectividad a la de la trascendencia se realiza de dos maneras. La afectividad, para empezar, es comprendida como una determinación de la trascendencia, de modo que ésta, la exposición eksistente al ente en totalidad, se halla inevitablemente afectada por una tonalidad, ligada a ella y acompañándola siempre, y se produce algo así como un acuerdo afectivo. «Toda comprensión, dice Heidegger, está afectivamente determinada»[159]. Y también: «el *Dasein* está constituido por la *Erschlossenheit* [apertura], es decir, por un comprender que se realiza en cierta situación afectiva»[160]. Porque el comprender se lleva a cabo siempre en cierta situación afectiva, corresponde a la problemática buscar, en presencia de un modo determinado de su realización, «qué *Stimmung* corresponde a este comprender»[161]. La *Erschlossenheit* del *Gewissen* [conciencia], por ejemplo, se deja caracterizar así como la comprensión por la existencia de su derelicción, comprensión a la que corresponde, como su tonalidad afectiva propia, la angustia[162].

¿En qué se basa, sin embargo, la correspondencia del comprender y la *Stimmung* en la *Erschlossenheit*? ¿Por qué la trascendencia se realiza necesariamente bajo una forma afectiva? La imposibilidad de dejar que el carácter afectivo de la trascendencia subsista simplemente al lado de ella, como una determinación no fundamentada y como una presuposición gratuita, explica por qué, muy pronto, a pesar de la afirmación de la irreducibilidad de las *Stimmungen* a puros fenómenos de temporalización, sale a la luz, por el contrario, un esfuerzo por fundar éstas –no solamente, a decir verdad, su significación existencial, sino precisamente su afectividad– en el ser mismo del comprender que ellas determinan cada vez, en la estructura ekstática de la temporalidad. La reducción de la esencia de la afectividad a la de la trascendencia se lleva a cabo ahora de tal forma que desemboca en su confusión pura y simple. Esta confusión es visible cuando se dice que hay que «mostrar la estructura ontológica de la afectividad en su constitución existenciario-temporal»; que, más exactamente, «la *Befindlichkeit* se temporaliza primariamente en el pasado», es decir también, «en la *Geworfenheit*» [derelicción]; que «el

158. Heidegger, *L'essence de la vérité*, 89-90; el subrayado es nuestro.
159. *SZ*, 265.
160. *SZ*, 260.
161. *SZ*, 295.
162. Cf. *SZ*, 287, 296-297.

carácter existenciario fundamental de la *Stimmung* es un referirse hacia atrás a»; en una palabra, que el elemento propiamente ontológico de la afectividad, su ser, reside en la estructura ekstática de la trascendencia y en los modos concretos de su realización temporal. Porque su ser, lo que hay en ella de propiamente ontológico, reside en la estructura misma de la trascendencia, la afectividad no se yuxtapone solamente a ésta, por consiguiente, como una determinación inexplicada; el carácter afectivo del comprender deja de ser un presupuesto sin fundamento y es posible, en cambio, percibir «cómo se comprende el vínculo existenciario de la *Befindlichkeit* y el *Verstehen* a partir de la unidad ekstática de lo que es cada vez la temporalidad»[163].

Que la estructura ontológica de la afectividad reside en su constitución existenciaria temporal es, no obstante, lo que no puede ser simplemente afirmado. Heidegger emprende cómo mostrarlo. Si la simple espera de un término amenazador que se acerca no es el miedo, es que «le falta precisamente el carácter afectivo específico del miedo». Éste reside, según Heidegger, en el hecho de que la espera del miedo concierne a la existencia misma: no es una mera espera, sino un estar esperando; en el hecho de que «el estar esperando del miedo deja que el término temible vuelva atrás hacia el poder-ser facticio del cuidado», es decir, hacia la existencia misma, codescubierta a ella misma en este movimiento de vuelta atrás hacia ella, es decir, precisamente en el ékstasis del pasado. «En que el estar esperando del miedo sea un 'yo' tengo miedo, es decir, en que el miedo de... sea un miedo por..., *en esto reside el carácter de 'Stimmung', el carácter afectivo del miedo*»[164]. *El descubrimiento de la existencia a ella misma en el ékstasis del pasado como existencia facticia a la que se acerca el término amenazador que vuelve a ella a partir del futuro, no contiene, sin embargo, como tal, como percepción trascendente homogénea a la simple percepción del término amenazador en el futuro, y no más que ésta, nada afectivo, nada que pueda constituir algo así como el carácter afectivo, como el carácter de «Stimmung» del miedo. Tal descubrimiento podría muy bien realizarse en una conciencia puramente teórica, en una conciencia indiferente o, mejor dicho, a-tonal, de la propia existencia y del término que viene hacia ella. Más aún, como una conciencia de este tipo, como una conciencia puramente teórica, indiferente y a-tonal, es como se produciría el descubrimiento a ella misma de la existencia si se produjera en el ékstasis del pasado o, en general, como un modo de trascendencia. No hay miedo posible sobre el fondo de nada más que la relación ekstática.*

163. *SZ*, 340.
164. *SZ*, 341; el subrayado es nuestro.

Tampoco angustia. La captación de la existencia abandonada a la soledad y abocada a la muerte como a lo que domina el horizonte mismo de su mundo y de su tiempo, nunca haría surgir la *Stimmung* angustia si se cumpliera bajo la forma de una simple apercepción y como un modo del comprender, como una relación ekstática. Tal apercepción, en efecto, no es todavía por ella misma más que la presentación indiferente de un objeto indiferente, y la comprensión de la existencia como ser-a-la-muerte no determina en absoluto este comprender como angustia. No puede hacerlo, *el abandono de la existencia entregada al mundo de su muerte no es espantoso, angustioso, más que si el poder que descubre este abandono es capaz, no sólo de descubrirlo en la oposición de suyo atonal del ékstasis, sino precisamente de espantarse, de angustiarse; más que si este poder no es solamente un comprender, sino que se encuentra ya constituido en sí mismo, con anterioridad a todo lo que puede comprender, como afectivo y susceptible de dejarse determinar afectivamente –como afectividad.* El comprender ciertamente es afectivo y por esta razón la conciencia atonal de la simple apercepción postulada aquí por la problemática como la del ékstasis, la de la oposición, nunca se produce: se produce al menos como una conciencia indiferente. La afectividad del comprender, sin embargo, no reside en él mismo ni en la estructura ekstática que desarrolla cada vez, sino en la antiestructura de esta estructura, en la anti-esencia de la trascendencia. Toda la ambigüedad de la filosofía de la trascendencia consiste en el presupuesto de la afectividad del comprender; presuposición esta que no presupone solamente la esencia de la afectividad, sino que, al reducirla a la del comprender mismo y al confundirla con ella, la niega.

Las observaciones precedentes valen, claro está, para toda clase de sentimientos, incluidos los que, como resentimiento, presuponen la oposición y parecen encontrar en ella un principio de explicación suficiente. Consideremos la venganza. Es, según Nietzsche, «el resentimiento de la voluntad para con el tiempo y su 'había'»[165]. Contra el tiempo, en efecto, contra su «pasar» y lo que pasa en él, contra el devenir, la voluntad viene a chocar como contra aquello ante lo que no tiene poder y por lo que sufre. La impotencia sufriente de la voluntad determina en ella el espíritu de venganza por el que rebaja todo lo que pasa y la vida misma, a la vez que pone y afirma lo absoluto de los ideales supra-terrenos. Este espíritu de venganza determina la meditación del hombre, o sea, la forma en que éste entiende su relación con el ser del ente y la vive. Porque este espíritu de venganza determina la relación del hombre con el ser del ente, Nietz-

165. Sobre esto y para todo el análisis que sigue, cf. Heidegger, *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?* en *Essais et Conférences*, 130-141.

sche, dice Heidegger, «piensa de entrada la venganza metafísicamente»[166]. Pero lo que importa en la venganza no es tanto a qué se opone, a saber, al tiempo y su «había», como el hecho mismo de que se opone a ello: la oposición como tal. Por eso el espíritu de venganza subsiste cuando, en lugar de denigrarla, «un hombre que sufre mucho toma la vida bajo su protección»[167], la siente en una experiencia ensanchada (Dióniso), absolutiza el devenir en el Retorno eterno de lo idéntico.

Que lo importante en la venganza sea la oposición como tal, es justamente lo que constituye su carácter metafísico. «El pensamiento metafísico, dice Heidegger, se basa en la distinción»[168]. No, a decir verdad, en la distinción de lo que es verdaderamente y lo que es sólo apariencia, sino en la distinción por la que la existencia se refiere al ser como constituida por esta distinción misma, como oposición. La oposición al ser comprendido como el tiempo –ya se instituya esta oposición para valorarlo o desvalorizarlo– es el ser mismo, es el tiempo. Con el pensamiento metafísico de la venganza sale a la luz la posibilidad de una interpretación existenciario-temporal exhaustiva del ser de este sentimiento, ya que la venganza queda absolutamente explicada por el tiempo cuando ella designa una relación con el tiempo constituida por el tiempo mismo. Lo que falta, sin embargo, a esta interpretación existenciario-temporal del ser de la venganza, es nada menos que el carácter afectivo de la relación por la que la existencia se refiere a lo que pasa y adopta actitud frente a ello, es nada menos que el carácter afectivo de la venganza. Porque tal carácter no reside nunca en la oposición como tal, ésta tampoco puede explicar los demás sentimientos que parecen hallar en ella y en la separación que instituye cada vez su origen natural, el sufrimiento del ser-separado, la nostalgia. El ser trascendente, es cierto, lo que nunca encuentra más que en lo lejano de la separación la condición de su presencia, de su cercanía, el mundo en general, suscita nuestro sufrimiento: «La nostalgia, dice Heidegger, es el dolor que nos causa la proximidad de lo lejano»[169]. Pero la trascendencia del mundo, si bien funda la separación por la que sufre la nostalgia, no funda nunca el carácter sufriente de esta separación, la nostalgia misma y su afectividad, que no reside en el acto de esta trascendencia, sino en su autoafección original y precisamente en la esencia misma de la afectividad[170].

166. Heidegger, *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?*, 130.
167. *Ibid.*, 141.
168. *Ibid.*, 142.
169. *Ibid.*, 125.
170. Este análisis, que acaba de alcanzar ahora uno de sus puntos culminantes, contiene una de las pocas críticas realmente radicales que se han presentado al mismo tiempo contra los fundamentos del pensar de Nietzsche y de Heidegger (N. del T.).

Que la trascendencia no funda nunca la afectividad y no constituye su esencia, se echa de ver en que tampoco funda nunca aquello a lo que la afectividad se encuentra ligada en virtud de una conexión esencial: la ipseidad. Tal conexión se deja notar en la interpretación existenciario-temporal de la afectividad cuando el poder de revelación de esta última, comprendido como el del tiempo, se concentra, ya no en el mundo, sino en la existencia que está entregada a él, de manera que ésta constituye en primerísimo lugar el contenido propio y de alguna manera específico de este poder –de manera que es la existencia misma la que, en la afectividad, se descubre y se revela a ella misma. Que esta revelación a ella misma de la existencia –su relación original consigo y finalmente su ser-sí misma– se propone como una determinación esencial de su afectividad y como consustancial a ésta, se echa de ver más claramente todavía cuando se dice, a propósito de la esperanza, que su «carácter afectivo descansa ante todo en el esperar como en un 'esperar para sí mismo', lo cual, añade Heidegger, presupone un 'haberse obtenido' (*ein Sich-gewonnen-haben*)»[171]. El «haberse obtenido» o ganado de la existencia, presupuesto en ella como la posibilidad misma de su afectividad y como la esencia de ésta, precisamente porque constituye su esencia, se deja ver en cada una de sus tonalidades afectivas: en el miedo en cuanto que se encuentra determinado original y necesariamente, como «miedo por uno mismo»; en la angustia que, de la misma manera, no es posible sino como angustia del *Dasein* ante su propia existencia y por ella. *Precisamente porque el haberse-obtenido de la existencia, su revelación original a sí misma y lo que la determina cada vez como un sí mismo encuentran su fundamento en el ékstasis del pasado, es por lo que éste desempeña en la interpretación ontológica de la afectividad como temporalidad el papel que tiene y se propone finalmente como el propio fundamento de la afectividad y como su esencia, de manera que las diferentes tonalidades aparecen como los modos diversos de su realización, por lo que, por ejemplo, la «Befindlichkeit» de la angustia se presenta explícitamente como constituida por un modo ekstático específico del pasado*[172]. En su relación consigo misma tal como se lleva a cabo en el ékstasis del pasado, la existencia no puede, sin embargo, referir*se* a aquello a lo que se refiere más que en la medida en que se encuentra ya constituida en ella misma como un sí mismo; no puede referirse como *a sí misma* más que en la medida en que este Sí mismo, arrojado en el medio de la alteridad abierto por el pasado y proponiéndose, no obstante, en ella como un sí mismo y como

171. *SZ*, 345.

172. *SZ*, 344. La misma observación se hace a propósito del miedo: «La unidad ekstática específica que hace posible... el *Sichfürchten* se temporaliza de forma primaria a partir del olvido... como modo del pasado...» (*SZ*, 342).

su propio sí mismo, no es sino la objetivación de su Sí mismo original y su representación[173]. Como no lo puede la oposición en general, y precisamente porque es un modo de ésta, el ékstasis del pasado tampoco puede constituir la ipseidad de la existencia consustancial a su afectividad ni fundarla; más bien la presupone como su propia condición.

La impotencia de la oposición para constituir por ella misma la esencia de la ipseidad se manifiesta cuando la problemática emprende la determinación de la «estructura trascendental y fundamental de la trascendencia del sí mismo ético»[174]. Es digno de atención que la cuestión de esta determinación del ser del Sí mismo a partir de la trascendencia intervenga dentro de un análisis explícitamente orientado a la captación de la esencia del respeto y, a través de él, a la del sentimiento en general. ¿Cómo se produce en el sentimiento, y más particularmente en el respeto, esta determinación de la esencia de la ipseidad a partir de la trascendencia? ¿Cómo el respeto constituye en él mismo el ser del Sí mismo? En cuanto que lo revela. «En el respeto a la ley, el yo que la respeta se revela de cierta manera a sí mismo». «Esta revelación, añade Heidegger para subrayar su carácter esencial, no puede ser ni subsiguiente ni ocasional». *¿En qué consiste? En modo alguno en el respeto mismo ni en lo que hace de él lo que es, en la revelación original de su ser a sí mismo, constitutiva como tal de su afectividad e, idénticamente, de su ser-sí-mismo y de la esencia de la ipseidad en él.* La revelación del yo a él mismo en el respeto, tal como lo comprenden Heidegger y Kant, es sólo indirecta, se realiza por la mediación de un proceso complejo que, lejos de poder fundar el ser del yo, lo presupone, por el contrario, como la condición misma de su realización. Este proceso no es sino la trascendencia misma. La revelación del yo a él mismo que se lleva a cabo «en el respeto», de hecho por la mediación de la trascendencia, se descompone, por consiguiente, como sigue: el respeto desvela la ley, de manera que este desvelamiento es precisamente la obra de la trascendencia; sin embargo, la ley es la ley de la acción, le da órdenes; implica, por consiguiente, y presupone un yo que se somete a sus mandamientos y los cumple. A este simple presupuesto de un yo que actúa sometido a la ley se reduce de hecho todo el contenido de una proposición como ésta: «el respeto por la ley –es decir, esta manera específica de desvelar la ley como fundamento de la determinación del actuar– es en sí un desvelamiento del yo mismo como sí mismo activo»[175]. De este modo se invierte el orden de los fac-

173. La teoría de la constitución de este Sí mismo trascendente es una de las tareas propias de la Fenomenología del Ego. No ha podido ocupar un lugar en el marco de estas investigaciones. [Lo cual, por cierto, deja en ellas una tremenda laguna (N. del T.)].

174. *K*, 216.

175. *K*, 215.

tores, la jerarquía de las esencias: de la oposición tomada como obvia, de la representación de la ley, es decir, finalmente del mero concepto de ésta, se deduce la existencia real de un yo que constituye, sin embargo, la condición ontológica de posibilidad y el fundamento de esta representación, de este concepto, de toda oposición en general, mientras que esta deducción se bautiza con el nombre de «desvelamiento».

Que lejos de poder deducirse de la representación de la ley, como aquello a lo que está sometido, el yo constituye, por el contrario, la condición ontológica de posibilidad y el fundamento de esta representación, de la oposición en general, se echa de ver en que la razón se da la ley a ella misma[176], de manera que es verdad que el ser de esta razón y, más aún, su ser-sí-misma, lo que le permite precisamente dar*se* la ley a *ella misma*, se encuentra de nuevo y una vez más simplemente presupuesto –de manera que el yo que se da la ley a él mismo, a falta de aparecer en el respeto y ser captado en él como su afectividad misma, ya no es sino una condición = *x*, una realidad metafísica. Entre la realidad metafísica del yo de la razón que pone la ley y la realidad empírica del yo que se somete a ella en el respeto, se instituye, pues, una diferencia que no se debe solamente al hecho de que el primero escapa de la esfera de experiencia en la que el segundo, por el contrario, está sumergido, sino a la naturaleza misma de la relación que se establece entre ellos, en cuanto que esta relación, mediatizada por la representación de la ley y constituida por ella, se encuentra constituida por la diferencia misma como tal.

Porque los dos yoes, el que pone la ley y el que se somete a ella, se hallan definidos a partir de la diferencia de la representación y, por tanto, como esencialmente diferentes, la afirmación de su unidad, en cambio, la afirmación según la cual «el respeto para con la ley» (para con el yo metafísico en que ella encuentra su origen) «es respeto para con uno mismo»[177] permanece también sin fundamento. La interpretación ontológica del ser del yo a partir de la trascendencia, más exactamente aquí a partir de la representación de la ley moral, no presupone sólo cada vez la ipseidad de los dos yoes que ella se ve llevada a poner a partir de esta representación, la ipseidad del yo como tal; *hace además que éste estalle en una pluralidad impensable de yoes diferentes e irreducibles.*

Al yo de la experiencia que encuentra la ley, al yo metafísico que la pone, se añade además un tercero: el que se realiza en la sumisión del primero al segundo y por ella: «yo soy yo-mismo en este acto de sumisión a mí mismo». Este yo, que se realiza progresivamente en la libre y contingente sumisión de un primer yo a un súper-yo, es el yo auténtico

176. *Ibid.*
177. *Ibid.*

y verdadero, «el ser-sí-mismo verdadero»; como si éste no debiera designar en primer lugar la esencia misma del yo y su posibilidad; como si esta esencia, como si una esencia en general pudiera nunca realizarse progresivamente, ser algo que deviene. Porque descansa últimamente en el mismo fundamento o, más bien, en lo que concierne a la esencia de la ipseidad, en la misma ausencia de fundamento, la filosofía de la trascendencia se une aquí con la mitología clásica y termina en ella. Al someterse a la ley que le viene de la razón pura, el yo se eleva a ésta, se eleva hasta sí mismo como ser libre, de manera que desde este momento le es imposible despreciarse. «El respeto es, por tanto, el modo de ser-sí mismo del yo que le impide 'expulsar al héroe fuera de su alma'». Una definición del héroe viene a sustituir a la determinación ontológica de la esencia de la ipseidad. Ya que no puede revelarse en él mismo, en su esencia, «el yo se revela en su dignidad»[178] y la ontología desfalleciente cede su sitio una vez más al entusiasmo moral.

Que la interpretación del ser del sí mismo a partir de la representación de la ley moral y en general a partir de la esencia de la trascendencia fracase inevitablemente, e igualmente le suceda a la interpretación de la esencia de la afectividad a partir del poder de revelación propio de la trascendencia, es decir, a partir de la trascendencia misma, confirma a la problemática en sus propios resultados, ya que significa que la esencia de la ipseidad e, idénticamente, la de la afectividad que la funda y es consustancial a ella, no puede precisamente fundarse en la trascendencia ni comprenderse a partir de ella, sino solamente a partir de lo que ella es realmente; no puede comprenderse sino como inmanencia.

§ 66. *La afectividad como inmanencia. Ser original y ser constituido del sentimiento*

La problemática ha proporcionado la interpretación ontológica fundamental de la afectividad como inmanencia. Conforme a esta interpretación, es manifiesto que las determinaciones ontológicas estructurales de la inmanencia son idénticamente las de la afectividad y, por consiguiente, las de todo sentimiento como tal. A éste pertenecen, sobre el fondo en él de su esencia, precisamente como sus determinaciones ontológicas estructurales, el estar-vivo, el estar-situado, el ser-sí-mismo, la pasividad original respecto de sí en el sufrir, la no-libertad; correlativamente, el conjunto de las determinaciones que se refieren a la trascendencia y tienen en ella su fundamento se encuentran, por el contrario,

178. *K*, 216.

excluidas del ser real y propio del sentimiento, y eso es lo que hace de éste un contenido inmanente en el sentido radical definido por la problemática: contenido de la esencia cuya estructura interna es justamente la inmanencia, es decir también, la afectividad misma como tal. La determinación ontológica fundamental del sentimiento como contenido inmanente y, recíprocamente, *de todo contenido inmanente como afectivo*, la determinación ontológica fundamental de la afectividad como constituyendo la esencia de la inmanencia y como idéntica a ésta, choca, en cambio, con una objeción decisiva capaz de poner en tela de juicio todos los resultados de la problemática con que, en un solo caso, una sola vez, el sentimiento despliegue su ser en el medio ontológico de la exterioridad y se presente así en él como un contenido trascendente. Tal es el caso del sentimiento sensorial, según Scheler.

El sentimiento sensorial, y hay que entender por ello toda clase de placeres y de dolores, de sentimientos agradables o desagradables ligados al ejercicio de las diferentes funciones del organismo y, por consiguiente, de origen manifiestamente sensorial, se propone, y eso es lo que lo caracteriza en primer lugar, como extendido, como situado en lugares determinados del cuerpo propio y dividiéndose conforme a las estructuras que aparecen en éste y lo determinan. El sentimiento sensorial no se deja reducir, sin duda, a una sensación, no es una mera propiedad de ésta, «un tono» que le pertenezca igual que su cualidad o su intensidad, sino que representa siempre respecto a ella, respecto a un conjunto de contenidos sensoriales específicos, «una cualidad nueva, fundada en una serie y en un orden de tales contenidos». Pero igual que la sensación, igual que los diferentes contenidos en los que se funda, el sentimiento sensorial está incluido en la parte del cuerpo orgánico cuyo estado y tonalidad expresa y de la cual es el sentimiento. «Lo siento, dice Scheler, allí donde vivo por experiencia vivida la unidad orgánica cuyo estado es él». Porque está incluido en la parte del cuerpo orgánico cuyo estado y tonalidad expresa, el sentimiento sensorial reviste la extensión que corresponde a esta parte, se extiende realmente en ella, su modo de existencia es el modo de existencia espacial y temporal del cuerpo orgánico y de sus diferentes partes. «Su forma de existencia exclusiva es la de su existencia en su tiempo y en su lugar en el cuerpo propio»[179].

Que el sentimiento sensorial se halla incluido en una parte del cuerpo orgánico, que existe con esa existencia espacial y temporal que caracteriza a este último, no es una afirmación especulativa, sino que quiere decir que el sentimiento sensorial se manifiesta como tal, extendido en la extensión corporal y durando en ella, en su duración, de manera

179. *F*, 341-342.

que *esta extensión espacial y temporal de una parte del organismo e idénticamente del sentimiento sensorial mismo constituye precisamente el modo de manifestación de éste y su surgimiento efectivo en la condición de fenómeno.* En este sentido último es en el que conviene entender la proposición según la cual el sentimiento sensorial «*está dado... como fundado en el estar-dada* de una parte cualquiera ya delimitada del cuerpo propio, precisamente como un estado de esta parte»[180]. Hablando del poder del sentimiento sensorial de revelar el estado axiológico, la expansión o la inhibición de la actividad vital, no en el organismo entero, como hace el sentimiento vital, sino en ciertos órganos determinados, Scheler dice: «en los órganos *en los que se encuentra también el sentimiento como fenómeno*»[181]. Porque el sentimiento sensorial se encuentra como fenómeno en los órganos de los que es el sentimiento, porque la extensión del cuerpo orgánico y de su tiempo propio, la extensión como tal, constituye en última instancia el modo de manifestación y la realidad de este sentimiento, el estatuto de éste, su estatuto ontológico y fenomenológico está claramente definido y lo determina a partir de la extensión en la que se extiende y de lo que la funda como una realidad extendida y trascendente.

En la extensión de lo que está extendido, no obstante, en la extensión de la estructura orgánica del cuerpo propio en que se extiende el sentimiento sensorial, como en general en la extensión del estar-extendido-ahí-delante que funda toda extensión posible, y especialmente toda extensión espacial y temporal, no se encuentra en absoluto y no puede encontrarse lo que constituye la afectividad de lo que es afectivo, la afectividad del sentimiento sensorial, por ejemplo. Al pretender definir el ser de éste y lo que lo determina como un sentimiento partiendo de la extensión de una parte del cuerpo orgánico y de su apariencia externa, Scheler confunde dos cosas: por un lado, la revelación original del sentimiento a él mismo constitutiva de su afectividad y que consiste en esta afectividad misma; por otro, la representación de este sentimiento – constituido ya en él mismo, sobre el fondo de su autorrevelación original, como afectivo, como sentimiento– en el medio ontológico de la representación y más especialmente, cuando se trata del sentimiento sensorial, su localización en el espacio específico del cuerpo orgánico y en una región particular de este espacio.

Que el sentimiento pueda representarse en el medio de la representación, pueda, por ejemplo, localizarse en el espacio específico del cuerpo orgánico y en una región particular de este espacio, es lo que lo determi-

180. *F*, 342; el subrayado es nuestro.
181. *F*, 365; el subrayado es nuestro.

na como una realidad constituida, espacial y, por consiguiente, como una realidad trascendente en el medio trascendente de la representación. El estar-constituido del sentimiento sensorial, su ser representado en el medio de la representación, localizado en el espacio específico del cuerpo orgánico, no retrotrae en modo alguno, sin embargo, a su ser original, a lo que hace de él un sentimiento, y no puede pretender definirlo, no puede pretender definir la esencia de la afectividad en él. La determinación ontológica temática del estar-constituido del sentimiento, del sentimiento sensorial, en el caso que nos ocupa, pertenece a una fenomenología constitucional cuya tarea es justamente la elucidación sistemática de los problemas constitutivos. Tal fenomenología permanece, no obstante, ajena, en su objetivo, a las presentes investigaciones y no puede encontrar lugar en ellas. En lo que concierne al objeto actual de la problemática, a la puesta en evidencia del carácter radicalmente inmanente del sentimiento, bastará con señalar que la representación de éste, su estar-constituido, no es nada simple, nada que pueda servir para una determinación eidética de lo que constituye la afectividad de lo que es afectivo y precisamente la simplicidad de su esencia pura. La representación del sentimiento presupone la extensión original del medio abierto donde el sentimiento está representado, a saber, precisamente su representación, *y al mismo tiempo, como una presuposición ajena a ésta y que no puede hallar en ésta su fundamento, la afectividad de lo que está representado en ella, la afectividad del sentimiento mismo, su ser original y propio.* Que la afectividad del sentimiento no puede hallar su fundamento en el medio de la representación, en la extensión del estar-extendido-delante, se deriva de su esencia misma y de la estructura de la fenomenalidad en ella como irreducible a la del estar-extendido-delante; se deriva de que la revelación original del sentimiento a él mismo, constitutiva de su afectividad, consiste en su afectividad misma, la cual, considerada en ella misma, en cuanto tal, no es nada extenso; y también resulta de que el aparecer del estar-extendido-delante reside en su extensión misma, la cual, considerada en ella misma, en cuanto tal, no es nada afectivo. Porque la fenomenalidad del medio que ella desarrolla es irreducible a la de la afectividad, la representación, lejos de poder definir en un caso, en el caso del sentimiento sensorial, lo que constituye el ser de este sentimiento, a saber, precisamente su afectividad, presupone por el contrario ésta y lo que ella es siempre; la presupone como lo que ella representa pero que no encuentra nunca en el medio de su representación la condición de lo que constituye su ser propio, su autorrevelación a él mismo en la fenomenalidad original de su afectividad.

Aquí se aclara, a la vez que la naturaleza del estar-constituido del sentimiento, la del paralogismo que comete Scheler cuando identifica pura

y simplemente con este ser-constituido el ser mismo del sentimiento, el ser del sentimiento sensorial. El estar-constituido del sentimiento está fundado en su ser original. Al identificar el estar-constituido con el ser original del sentimiento sensorial, Scheler confunde dos clases de caracteres: los caracteres que pertenecen al sentimiento mismo en razón de lo que él es, en razón de su afectividad, y los que son relativos al medio en el que el sentimiento se encuentra representado; más aún, toma explícitamente los segundos por los primeros, los caracteres eidéticos del espacio específico del cuerpo orgánico y de sus estructuras diferenciadas, los caracteres del ser trascendente en general, por caracteres afectivos, por los caracteres del sentimiento considerado en él mismo y en su afectividad. Así se explica la pretendida descripción del sentimiento sensorial, la enumeración de las propiedades mediante las que Scheler pretende caracterizarlo y al mismo tiempo oponerlo a todos los demás, a saber, el hecho de que el sentimiento sensorial «nunca tiene *objecta* frente a él» ni «ningún apuntar intencional orientado hacia ellos»[182]; de que no se trasciende, de que existe «sin continuidad de significación», es decir, sin estar motivado por nada y sin motivar tampoco nada, sin pedir ni exigir nada, sin acarrear «ninguna consecuencia de experiencia vivida emocionalmente» y sin «ser él mismo 'la consecuencia vivida' de otras experiencias vividas emocionales»[183]; de que, limitado a él mismo y encerrado en él como un punto, se propone precisamente con un carácter «puntual», con el modo de existencia espacial y temporal de lo que es espacial; y ello porque «está dado como extendido y localizado en lugares determinados del cuerpo propio»[184], porque no llena completamente el Yo propio-corporal[185]; de que no queda menoscabado, en fin, por la atención dirigida a él sino todo lo contrario[186]; propiedades todas y caracteres que son los del ser trascendente, más precisamente los de esta parte del espacio intra-orgánico al que el sentimiento sensorial se encuentra referido y en el que está situado. El sentimiento sensorial no se trasciende porque, en efecto, nada trascendente se trasciende hacia nada; no está motivado ni motiva nada porque una estructura orgánica no puede estar motivada, en efecto, sino sólo determinada causalmente (interior o exteriormente); se presenta como una existencia puntual, espacial y corporal, porque esto es, en efecto, lo que caracteriza el modo de existencia de un órgano en el cuerpo propio; no sufre menoscabo alguno con la atención que se le dirige, en fin, porque a toda determina-

182. *F*, 341.
183. *F*, 343.
184. *F*, 340-341.
185. Cf. *F*, 341.
186. *F*, 343-344.

ción del ser trascendente, a todo lo que se nos propone como un ob-jeto, ya sea el objeto de una intencionalidad perceptiva o, más originalmente, el de una intencionalidad motriz, le corresponde poder darse según unos modos de claridad creciente, hasta la evidencia del estar-dado bajo la mirada temática del Yo.

Los caracteres eidéticos del ser trascendente del cuerpo orgánico y de sus estructuras diferenciadas no tienen nada que ver, sin embargo, con los caracteres eidéticos conforme a los cuales el sentimiento es cada vez lo que es, y no pueden contenerlos; *un punto del espacio orgánico no puede experimentarse a sí mismo, ser un sentimiento; se encuentra, por el contrario, privado por principio de este poder. La unidad de un continuum orgánico extendido, de un órgano del cuerpo propio, tampoco puede sentirse a sí misma,* contenerse y reunirse originalmente consigo en la unidad interior y viva de la vida, como lo hace el sentimiento; es una unidad fundada, que presupone la unidad de la síntesis que despliega el estar-extendido-delante y lo mantiene en la unidad de su acto de unir, el cual tan sólo puede realizar lo que realiza, ser lo que es: el Uno-Uniente, en la medida en que él es primero el Uno, en la medida en que se afecta originalmente a él mismo en la unidad interior inmanente de su afectividad; de manera que ésta, que el ser del sentimiento, reside en primer lugar y solamente y no puede encontrarse más que en esta unidad interior original, en la estructura interna de la inmanencia como tal. La incapacidad de referirse a un *objectum* cualquiera, inscrita en la estructura del cuerpo orgánico como una propiedad puramente negativa, por otra parte, y como una determinación del ente en general, no tiene nada que ver tampoco con la imposibilidad que tiene por principio de sobrepasarse a sí mismo que caracteriza esencialmente el ser del sentimiento; es sólo la de la cosa ajena al elemento ontológico de la manifestación: la incapacidad del *continuum* orgánico, al igual que la de toda entidad trascendente en general; mientras que la imposibilidad que tiene el sentimiento de sobrepasarse a sí mismo afecta al ser interior de la trascendencia misma y la constituye, determinándola así originalmente como afectiva: determina el ser del sentimiento en su pertenencia original a la estructura global de la trascendencia y como su fundamento último. En lo que concierne, por último, a la propiedad de los fundamentos orgánicos del sentimiento sensorial de someterse a la mirada de la atención sin ser alterados o destruidos por ella, tampoco puede ser imputada al sentimiento mismo, que manifiesta justo la propiedad opuesta.

La heterogeneidad ontológica irreducible de los caracteres eidéticos del sentimiento, por una parte, del medio en el que está situado como sentimiento constituido y, por otra, la heterogeneidad ontológica de sus esencias, de la esencia de la afectividad y de la del ser trascendente espa-

cial del cuerpo orgánico, se hace visible en el interior mismo de la problemática instituida por Scheler cuando se plantea la cuestión de saber si «la extensión y la localización de los sentimientos sensoriales» no se reducirán a una «apariencia», de manera «que de hecho estos sentimientos sean tan inextensos y sin lugar como los sentimientos 'del alma' y los sentimientos espirituales; que estén ligados, por ejemplo, sólo por una 'asociación nacida de la experiencia' a las imágenes de tales o cuales órganos, o que estén sólo 'proyectados' en estos órganos». De que no ocurra así, de que la extensión del sentimiento sensorial le sea inherente y lo determine originalmente en su ser mismo, Scheler da como prueba el hecho de que ésta existe aun cuando no tengamos ningún conocimiento, por medio de la percepción exterior o de las imágenes que le corresponden, de los órganos con los que, por consiguiente, el sentimiento no puede estar asociado para recibir de ellos, de su asociación con sus imágenes, una extensión que, por el contrario, le pertenece por principio. «Incluso en el dolor y el placer sensoriales, sin ningún conocimiento de los órganos afectados (por medio de la percepción exterior y de las imágenes-del-recuerdo que corresponden a estos órganos), nos encontramos en presencia de la extensión y de la localización»[187].

Sin embargo, el «conocimiento» de la espacialidad original del cuerpo orgánico dista mucho de dársenos primero y exclusivamente por medio de la percepción exterior o de las imágenes que le correspondan; aunque falten éstas y, de la misma manera, la percepción o cualquier acto de conocimiento propiamente dicho, el surgimiento del cuerpo orgánico se produce, sin embargo, como el de un continuo al que la existencia se adhiere inmediatamente, con la tensión latente que la define, como una primera dimensión de trascendencia sobre la que se fundan a su vez, en la objetivación del ser total de la existencia y de este cuerpo orgánico que le pertenece originalmente, la imagen que tenemos de nuestro cuerpo propio y los diversos esquemas que la constituyen. Sobre el fondo de este cuerpo orgánico original y en el medio de la espacialidad propia es donde se encuentra constituido precisamente el sentimiento sensorial como una realidad orgánicamente extensa y diferenciada, de manera que el surgimiento de esta espacialidad y la constitución en ella del sentimiento no dependen de ningún acto de conocimiento ni de ninguna asociación nacida de la experiencia –de manera también que el sentimiento está solamente constituido, es decir, representado en ella.

Que el sentimiento sensorial se limite a estar constituido, es decir, representado en el ser extenso del cuerpo orgánico, se echa de ver en la ilusión de los amputados, cuya significación, a este respecto, resulta

187. *F*, 346.

decisiva: *¿cómo el sentimiento sensorial, si se encontrara realmente en una parte del cuerpo, si su ser se identificara con el ser de ésta y con la porción de extensión que lo delimita, podría subsistir cuando esta parte es destruida? ¿Cómo podría existir cuando ella no existe?* Es que, dice Scheler, a la parte destruida del cuerpo orgánico, al miembro amputado, lo sustituye su imagen mnemónica, en la que ahora es sentido el dolor, en lugar de serlo en el nivel del muñón[188]. *El ser de la imagen mnemónica del miembro amputado es, no obstante, por definición y por esencia, un ser imaginario; el dolor que siente el amputado, por el contrario, es un dolor real; su ser, el ser del sentimiento sensorial, lejos de poder identificarse con el ser-extenso de la imagen en la que el sentimiento es representado, difiere, por el contrario, de manera esencial de él, y precisamente como difiere lo real de lo imaginario.* Aquí Scheler vuelve a confundir el ser original y real del dolor con su ser constituido, con su representación en la extensión originaria de la imagen mnemónica del miembro ausente. Que para explicar la ilusión del amputado, es decir, precisamente esta extensión del dolor en ausencia de su sustrato orgánico extenso habitual, Scheler apele explícitamente a la imagen mnemónica de este sustrato, muestra con claridad que el ser original del dolor no contiene en él mismo ninguna extensión y sólo reviste ésta en la medida en que se encuentra dada, independientemente del dolor mismo y como un medio ontológicamente ajeno a su afectividad, la extensión del ser-extenso, la extensión de una parte del cuerpo orgánico y, en ausencia de esta parte, en el caso de la amputación, la de su sustituto imaginario. De esta manera, el análisis mismo de Scheler desmiente la afirmación antes citada, según la cual en el dolor sensible nos encontraríamos en presencia de la extensión y de la localización, y ello sin tener ningún conocimiento de los órganos afectados, bien por medio de la percepción o bien por medio de las imágenes del recuerdo correspondientes a esos órganos. Que no ocurra así en absoluto, que el «conocimiento» de la extensión orgánica, cualquiera que sea el modo en el que se realiza, se requiera, por el contrario, para que la afectividad del dolor, de suyo ajena a toda extensión, pueda estar representada en ésta, muestra con claridad la no pertenencia original y esencial del sentimiento, aun el sensorial, al medio trascendente del cuerpo en que está constituido; muestra claramente la heterogeneidad ontológica irreducible de los caracteres afectivos y los del ser-extenso.

Tal heterogeneidad, el hecho de que el sentimiento no se encuentre nunca determinado de suyo como extenso y no se proponga nunca de suyo como una determinación de la extensión, se expresa en una ley de

188. *F*, 346.

esencia: *en la contingencia de la relación que existe entre el sentimiento y el ser orgánico extenso que sirve de sustrato a su constitución.* Ésta es la significación decisiva de la ilusión de los amputados: la puesta en evidencia de esta contingencia, de la posibilidad para el sentimiento de estar representado, ya no en el órgano interiormente aprehendido, sino en su imagen. Esta contingencia de la relación del sentimiento con el ser extenso orgánico que sirve de sustrato a su constitución aparece más netamente todavía en los dolores vagabundos de la histeria, que se caracterizan justamente por la contingencia absoluta de su localización. La posibilidad misma de una ilusión de este género, de cualquier ilusión concerniente al sentimiento sensorial en general, la posibilidad de una ilusión concerniente no a la afectividad, donde por principio no hay ilusión, sino a la localización de este sentimiento, presupone la profunda heterogeneidad en él de su localización y de su afectividad y, más allá de la necesidad de hecho de la conexión habitual en la experiencia normal de estas determinaciones ontológicas heterogéneas, la contingencia por principio de su relación.

La heterogeneidad ontológica de la afectividad y del ser extenso del cuerpo orgánico, del ser trascendente en general, es lo que resalta igualmente, a pesar de su objetivo explícito, del análisis scheleriano del sentimiento vital. En efecto, igual que el sentimiento sensorial, el sentimiento vital, según Scheler, es extenso, está situado en el cuerpo orgánico y participa realmente de su extensión. La diferencia es que el sentimiento sensorial se encuentra localizado en órganos determinados del cuerpo propio, mientras que una localización de este tipo es imposible en el caso del sentimiento vital, que no contiene de suyo ninguna extensión ni ningún lugar determinado, sino que se extiende en el ser total del cuerpo propio con el que comparte el carácter globalmente extenso y, al mismo tiempo, la unidad. Entre el sentimiento sensorial y el sentimiento vital, sin embargo, Scheler señala una segunda diferencia: en lugar de presentarse bajo la forma de un mero hecho, de un «estado bruto»[189] cuya existencia se reduce a la de un punto, a «un contacto inmediato en el espacio y en el tiempo», como lo hace el sentimiento sensorial[190], el sentimiento vital extrae su significación de que se propone como un «sentimiento-a-distancia»[191], como la captación intencional de los constituyentes axiológicos de los procesos vitales que se desarrollan

189. *F*, 347.

190. La teoría de este contacto inmediato, que cubre de hecho el fenómeno trascendental de la afección y, más originalmente, de la autoafección, que por esta razón no puede producirse «en el espacio y en el tiempo», ha sido ya criticada ya por la problemática. Cf. *supra*, § 56.

191. *F*, 349.

en el interior o en el exterior de nuestro cuerpo propio. ¿Cómo podría, sin embargo, revestir el sentimiento vital este «carácter funcional e intencional» que le confiere una «significación» y trascenderse hacia un objeto, si su ser se confundiera con el del cuerpo orgánico hacia el que se sobrepasa inmediatamente la existencia en el Yo puedo de su posición original y que, como tal, como cuerpo originalmente trascendente, se encuentra precisamente y por principio desprovisto del poder de sobrepasarse hacia nada? Aquí de nuevo la confusión introducida por Scheler entre el ser original, entre el ser afectivo del sentimiento vital, y el medio ontológico que sirve de sustrato a su constitución, encierra a la problemática en una contradicción que es tanto como una refutación decisiva de la tesis de la trascendencia del sentimiento, como la manifestación evidente de su inmanencia radical.

La distinción del ser-original y el ser constituido del sentimiento da una significación a la teoría scheleriana, en ella misma inadmisible, de los niveles afectivos, teoría que se propone como una explicación y, más aún, como el fundamento de la realidad de la diferencia que se instituye entre nuestros sentimientos. Ésta no se reduce, en efecto, a una simple diferencia de cualidad como la que podemos observar entre el placer, el disgusto, el desaliento, la tristeza, etc., ya que unas modalidades entre las que no existiera más que una diferencia de este tipo no subsistirían en la distinción de la exterioridad recíproca, sino que se fundirían unas con otras para no constituir juntas, en un mismo instante, más que un estado afectivo único. Ahora bien, si esta fusión de diversas modalidades en una tonalidad única se produce en unos campos determinados de la experiencia y, más aún, se produce necesariamente en ellos, hay que señalar como un hecho decisivo la coexistencia posible en un mismo momento y en un mismo acto de conciencia de modalidades afectivas distintas, coexistencia que se vuelve evidente cuando una de las modalidades es positiva mientras que la otra es negativa, como en el caso de una felicidad experimentada a la vez que un dolor físico, o en el de una desesperación que persiste en medio de placeres sensoriales de ciertas características. El hecho de que tales sentimientos permanecen distintos a pesar de su simultaneidad temporal y no se mezclan para constituir un estado único, es, según Scheler, «la prueba de que no se trata de sentimientos que se distingan sólo por su cualidad, sino de sentimientos que pertenecen además a grados diferentes de *profundidad*». Niveles afectivos de profundidad diferente designan dimensiones de existencia específicas, ontológicamente diferenciadas, exteriores y ajenas unas a las otras, de manera que un fenómeno perteneciente a una de estas dimensiones no difiere sólo por su calidad, sino precisamente por la región de ser donde se produce, de un fenómeno perteneciente a otra capa y respecto del cual

se presenta así en la indiferencia de su exterioridad real. Existen, según Scheler, cuatro niveles afectivos «que corresponden a la estructura de nuestra existencia humana entera»[192] y conforme a los cuales se diferencian cuatro tipos de sentimientos, de los que aquí se capta en qué difieren «realmente», a saber, como hemos visto: los sentimientos «sensoriales», los «vitales», los «del alma», y los «espirituales».

La problemática ha mostrado, sin embargo, que la diferencia de los sentimientos descansa desde el punto de vista ontológico en su unidad. La autorrevelación inmediata de cada sentimiento sobre el fondo en él de su afectividad, la copertenencia de todos los sentimientos a esta esencia común, es lo que hace de cada uno de ellos lo que es y lo distingue así fenomenológicamente de todos los demás. La distribución de los sentimientos en diferentes clases o categorías es ella misma inmediata: cada sentimiento va a colocarse espontáneamente, dado lo que él es, es decir, también sobre el fondo en él de su autorrevelación inmanente en la afectividad, en la categoría de aquellos con los que su contenido fenomenológico presenta alguna afinidad. *La existencia misma de diferentes categorías, clases o grupos de sentimientos, lejos de poder fundarse en la estructura psicofísica del ser humano y en sus diferenciaciones naturales, lejos de «corresponder a la estructura de toda nuestra existencia humana», presupone, por el contrario, como su fundamento único y suficiente, la revelación inmanente de cada sentimiento, la esencia de la afectividad.* Porque se descansan en la esencia de la afectividad, las diferencias que se instituyen entre las diversas categorías de sentimientos, igual que las que, dentro de cada grupo, se establecen entre los sentimientos mismos, no pueden revestir significación ontológica, designar esferas de existencia o regiones fundamental y esencialmente distintas, realmente exteriores o ajenas unas a otras. La concepción de una pluralidad de niveles afectivos, entendidos como planos diferentes que se escalonan según grados de profundidad variable, desde la profundidad más grande, que designa la interioridad de la persona, hasta el plano más exterior, donde el sentimiento «periférico» se despliega en el ser-extenso del cuerpo orgánico y en lo que le sirve de sustrato, en la exterioridad misma y en el medio ontológico de su trascendencia, carece de sentido si los sentimientos que pertenecen a estos diferentes niveles y los constituyen, pertenecen primero, al menos en lo que concierne a su ser real y a lo que hace de ellos cada vez lo que son, a la esfera de inmanencia radical definida por la afectividad misma como tal. La distribución de nuestros sentimientos en diferentes categorías y, si se quiere, según diversos niveles de «profundidad», descansa sobre su contenido manifiesto y se

192. *F*, 339-340.

funda en él; concierne solamente al alcance de estos sentimientos, a su importancia respectiva, a sus consecuencias posibles para la existencia; no tiene y no puede tener más que una significación axiológica.

Consideremos la diferencia que existe entre el sentimiento sensorial y el sentimiento vital e, igualmente, la que separa los sentimientos «superficiales» y los sentimientos «profundos». El sentimiento vital, como se extiende a través del ser-total del cuerpo orgánico, presenta una unidad que no puede resultar de la fusión de los sentimientos sensoriales; si no, dice Scheler, «estos últimos deberían encontrarse *reunidos* en él y no podrían además encontrarse *al lado* de él»[193]. Que los sentimientos sensoriales se encuentren reunidos en el sentimiento vital, es, no obstante, lo que constituye el ser de éste, que comprende el conjunto de los contenidos sensoriales que se funden en él y lo determinan, al mismo tiempo que son determinados por él. Existe una unidad afectiva de la existencia corporal. Esta unidad, que se deriva de todo lo que en cada instante afecta al cuerpo, consiste necesariamente en la fusión de todos los sentimientos producidos por esta afección en una sola tonalidad afectiva de la existencia idéntica a la existencia misma. La exterioridad real de una pluralidad de sentimientos diferenciados por esta exterioridad misma significaría, por el contrario, el estallido de la existencia y su destrucción o, si se prefiere, una pluralidad de existencias, una multiplicidad de yoes, cada uno de los cuales sería idéntico a uno de estos sentimientos separado de todos los demás.

¿Cómo negar, sin embargo, que, en el sentimiento general que tenemos de nuestra existencia corporal, pueda ser considerado aparte un sentimiento sensorial, en esta porción determinada del cuerpo orgánico donde se encuentra y aparece así yuxtapuesto a los demás sentimientos que pueden en el mismo momento ser sentidos en partes diferentes de este cuerpo, e, igualmente, al sentimiento general que lo ocupa por entero, al sentimiento vital? Una molestia localizada, un ligero pinchazo en el dedo ¿no puede destacarse en una exterioridad real, fenomenológicamente irrecusable, sobre el fondo de un sentimiento de euforia derivado de haber cumplido favorablemente una actividad vital orientada hacia un valor positivo? ¿De qué exterioridad se trata, sin embargo, cuando el sentimiento sensorial se da como yuxtapuesto al sentimiento vital? ¿Dónde reside el fundamento de la exterioridad recíproca de estos sentimientos? En modo alguno en ellos mismos, en su afectividad, sino precisamente en la exterioridad misma como tal. El lugar que el sentimiento sensorial ocupa dentro del cuerpo propio, la porción de extensión en la que está representado y situado, es la que mantiene como

193. *F*, 347.

tal, como ontológicamente constituida por la exterioridad misma, relaciones de exterioridad con las otras partes de la extensión intraorgánica y con el ser total de ésta. *La exterioridad recíproca del sentimiento sensorial y del sentimiento vital, de todos nuestros sentimientos en general, es la de su estar-constituidos.*

Porque la exterioridad recíproca de todos nuestros sentimientos es la de su estar-constituidos y no concierne en absoluto a su ser original y real, a lo que hace de cada uno de ellos un sentimiento, no puede instituir ni fundar su división en diferentes regiones, una disociación de su ser según diversos planos o niveles provistos de significación ontológica y que de este modo conciernan cada vez, como afirma Scheler, al ser mismo del sentimiento considerado en su afectividad. Que la exterioridad recíproca de los sentimientos no tenga esta significación ontológica de fundar una pluralidad de regiones afectivas realmente ajenas unas a otras, se echa de ver en que *se produce dentro de una misma región*, la de los sentimientos sensoriales, que se caracterizan, según el propio Scheler, por «la forma de variedad de la exterioridad mutua»[194]. El hecho mismo de que un sentimiento esté constituido en la exterioridad, esté situado y representado en ella, no basta para distinguirlo ontológicamente de otra tonalidad que no posea esta referencia mediata a la extensión: precisamente todos nuestros sentimientos son el objeto de una constitución posible, al término de la cual se encuentran representados y aparecen como situados si no en la extensión del cuerpo orgánico o en una parte de éste, al menos en el ser extenso de la exterioridad pura, que constituye como tal el medio ontológico del ser trascendente en general. Así pues, los sentimientos psicológicos mismos, los sentimientos del alma o del Yo, según la terminología de Scheler, son referidos a un yo empírico, a un ego trascendente cuyo estatuto comparten, al que son inherentes como sus propios estados, como estados trascendentes. Lo mismo ocurre con los «sentimientos espirituales». Lejos de poder fundar la existencia de una pluralidad de regiones afectivas fundamentalmente diferentes, la distinción de nuestros sentimientos en sentimientos superficiales o profundos hace patente en ellos la permanencia de sus determinaciones eidéticas estructurales e, igualmente, la de las determinaciones que les están ligadas sintéticamente en el fenómeno universal de la constitución.

Con la disociación ontológica del ser original y el ser constituido del sentimiento sale a la luz la posibilidad para las diversas modalidades afectivas de encontrarse, retomando los términos de Scheler, «reunidas» en la unidad de una única tonalidad fundamental y «además» de situarse

194. *F*, 347.

unas «al lado» de las otras en «la variedad de la mutua exterioridad». La unidad de todas las modalidades en una tonalidad fundamental en la que se funden a cada instante concierne a su ser original y precisamente a su afectividad: es una unidad inmanente, su yuxtaposición en la forma de la exterioridad mutua es la de su ser constituido. Por supuesto, la diferencia que existe entre nuestros diversos sentimientos no encuentra en absoluto su principio en el de su constitución posible; lo que aparece en el plano de su afectividad misma, en la esfera de inmanencia radical definida por ésta, es, antes de ser representada, una diferencia real. Porque aparece y se realiza en la esfera de inmanencia radical de la afectividad, *la diferencia que se instituye entre nuestros diversos sentimientos no tiene por principio nada que ver con la exterioridad mutua conforme a la cual se encuentran yuxtapuestos en el medio trascendente de su constitución.* La diferencia que se instituye entre nuestros diversos sentimientos es una diferencia en la unidad de la vida tal como se realiza concretamente con el paso incesante de una modalidad a otra como modalidades de una sola vida[195]. Lejos de poner en tela de juicio esta unidad de principio y concreta de todas nuestras tonalidades afectivas, la coexistencia en el mismo instante de dos modalidades opuestas la presupone, por el contrario, como su condición. Si podemos sentirnos insignificantes y miserables a la vez que experimentamos un intenso placer sensorial, no es, como piensa Scheler, porque estas dos tonalidades se desarrollen en planos afectivos exteriores el uno al otro y realmente separados. La posibilidad misma de la oposición reside, por el contrario, en la unidad, en la unidad concreta de una única tonalidad fundamental que sólo es ligeramente modificada por el placer experimentado y, más aún, lo modifica a éste; de manera que, para describir fielmente lo que ocurre en este caso, hay que decir que lo que debería ser un placer y se presenta bajo el concepto de éste, en realidad no es uno de ellos, no es experimentado como tal. La indiferencia misma que parece instituirse entre estas dos tonalidades, en el caso precisamente en que el placer nos deja indiferentes, no se instituye en absoluto entre dos tonalidades realmente diferentes y situadas en planos separados, exteriores el uno al otro: es la indiferencia de la existencia como incapaz por principio de ser modificada por nada, su tonalidad afectiva fundamental y una.

Aquí debe rechazarse radicalmente la proposición de Scheler según la cual «la ley interior de la cohesión y de la sucesión de las experiencias afectivas en un nivel determinado permanece esencialmente inde-

195. También me permito subrayar la expresión *paso incesante*, que alude muy directa y evidentemente a la peculiar pluralidad casi temporal de la esencia misma, de la vida misma. Sobre ello vendrán en seguida más análisis detenidos (N. del T.).

pendiente respecto del orden de otro nivel, cualquiera que sea la oscilación de la atención de un nivel al otro»[196]; proposición esta que se basa precisamente en la tesis de la exterioridad recíproca de los niveles afectivos y quiere hacerla manifiesta. En apoyo de esta proposición, Scheler hace valer el hecho de que una sucesión de dolores en el plano de la sensibilidad y, en general, de desgracias y males en la historia de una existencia, no impide a ésta, a la persona que sufre estos dolores y estos males, experimentar al mismo tiempo que ellos, en el nivel afectivo más profundo, un sentimiento de dicha –y aduce también el hecho de que una sucesión de placeres pueda ir acompañada, no como por una consecuencia sino en la unidad de un mismo instante, por un sentimiento de desesperación que subsista a pesar de que se acumulen esos placeres. De este modo, los sentimientos espirituales muestran no tener relación más que temporal, más que exterior, con los sentimientos que se realizan en otros planos, con los sentimientos sensoriales, vitales o incluso con los sentimientos del alma. «Pertenece precisamente a la esencia de la dicha y de la desesperación, dice Scheler con profundidad, que su existencia sea independiente de la alternancia de la felicidad e infelicidad»[197]. La independencia de la dicha y la desesperación respecto de la alternancia de la felicidad y la infelicidad no significa en absoluto, sin embargo, la ausencia de toda relación entre estos diversos sentimientos, sino, muy al contrario, la determinación de los segundos por los primeros, determinación que funda precisamente la independencia de los unos y, conjuntamente con las vicisitudes de una historia, la dependencia de los otros. El hecho de que la capa profunda, como declara también Scheler, no esté condicionada o determinada en absoluto por la capa periférica[198], quiere decir, de la misma manera, que ella la condiciona y la determina: no implica ninguna exterioridad real de estas diferentes «capas», sino, muy al contrario, la unidad ontológica del medio en que este condicionamiento y esta determinación son posibles y se llevan a cabo.

Semejante determinación constituye el contenido mismo de la ley, vista por Scheler y enunciada por él, «de la tendencia a sucedáneos en el caso de determinación negativa de las capas emocionales profundas del Yo»; es visible cuando se dice que esta determinación negativa de la capa afectiva profunda «*produce*»[199] la tendencia a buscar compensaciones periféricas; que «la insatisfacción en un nivel más central... *tiene como consecuencia provocar en un nivel de la zona sensible un sentimiento*

196. *SS*, 69.
197. *F*, 356.
198. *F*, 355.
199. *F*, 352-353; el subrayado es nuestro.

de placer en compensación de la ausencia de felicidad interior»[200]. Esta misma determinación es la que sale a la luz, en realidad, en la relación que se establece entre unos sentimientos periféricos negativos y una dicha central, de manera que ésta no sólo es contemporánea de aquéllos sino que también tiene el poder de volverlos inoperantes, y solamente así de no verse afectada ni suprimida por ellos. Cómo tal determinación de los sentimientos superficiales por los sentimientos «profundos» –determinación que presupone no la exterioridad real de los niveles afectivos, sino la co-pertenencia de todos los sentimientos a una misma dimensión de la existencia, a la esfera de la inmanencia radical de la afectividad– se lleva a cabo, de manera que se realiza precisamente como una determinación de lo que es superficial por lo que es profundo, como una determinación «a partir de lo interior», es lo que la problemática tendrá todavía que mostrar.

La distinción entre el ser original y el ser constituido del sentimiento aclara la cuestión, planteada por Scheler y discutida por él en una oscuridad ontológica extrema, de la relación con el Yo inscrita en todo sentimiento como uno de sus caracteres más manifiestos. La toma en consideración de tal carácter constituye uno de los temas de reflexión que han llevado a Scheler a su distinción de los diferentes niveles afectivos y a la atribución a ésta de la significación que ya conocemos. Tras declarar que «todo sentimiento, cualquiera que sea, posee una referencia vivida al Yo», Scheler introduce entre los modos según los cuales se realiza ésta una diferencia tal que conduce precisamente a una diferenciación ontológica de los diversos sentimientos concernidos. Así, «el sentimiento sensorial no tiene ninguna relación con la persona y sólo es referido al Yo de forma doblemente indirecta»[201], en cuanto que está situado en una parte del cuerpo orgánico, que sólo se encuentra referida al Yo espiritual por medio de este cuerpo del que depende; mientras que éste mismo sólo se relaciona mediatamente con el Yo, en cuanto que solamente le pertenece y no es idéntico a él. Por la mediación de este cuerpo orgánico al que, sin embargo, a diferencia del sentimiento sensorial, se une inmediatamente, es como el sentimiento vital se encuentra también referido al Yo. Los sentimientos del alma son los únicos que se proponen de entrada como «una cualidad del Yo» y no tienen en absoluto necesidad para ser tales, «para presentarse como estado o como función del Yo..., que esté dado fenoménicamente un cuerpo propio que me pertenezca en cuanto perteneciendo a este Yo»[202]. Los sentimientos

200. *SS*, 69; el subrayado es nuestro.
201. *F*, 340-341.
202. *F*, 349.

espirituales, por último, son uno con el yo y están unidos a él de manera tan íntima que a éste no le es posible separarse de ellos ni dirigirlos. Así se confirma, con la toma en consideración del carácter específico y cada vez diferente de la relación que los diferentes sentimientos mantienen con el Yo, la teoría de la pluralidad de los niveles afectivos, de manera que éstos designan grados diversos de alejamiento respecto del yo verdadero de la experiencia interior, grados diversos de trascendencia; de manera también que la tesis de la co-pertenencia ontológica de todas nuestras tonalidades afectivas a una misma esfera de inmanencia radical se encuentra de nuevo y explícitamente negada.

¿Por qué, no obstante, la referencia al Yo del sentimiento se comprende y describe como doblemente indirecta en el caso del sentimiento sensorial, y como simplemente mediata en el del sentimiento vital? Porque tal es el carácter de la relación con el Yo del lugar en que esos sentimientos se representan. En éstos la mediación afecta y determina la relación con el Yo de su ser-constituido, en modo alguno la de su ser original y real. La relación con el Yo del ser original y real del sentimiento es, en cambio, la que considera Scheler en el caso de los sentimientos del alma y de los sentimientos espirituales. Los sentimientos del alma y los sentimientos espirituales son, sin embargo, objeto de una constitución; como tales no se refieren al ego absoluto más que por medio del yo empírico, es decir, precisamente de forma mediata. *En lo que concierne a la cuestión de su relación mediata o inmediata con el Yo, la oposición no se sitúa en modo alguno entre los sentimientos superficiales y los sentimientos profundos sino, dentro de cada sentimiento, entre su ser constituido y su ser real, de manera que el primero sólo se refiere al yo por medio del cuerpo orgánico o del ego trascendente que son ellos mismos constituidos como perteneciendo originalmente a este yo, mientras que el segundo, el ser real del sentimiento, no solamente se refiere al ego absoluto de forma inmediata, sino que es idéntico a él en cuanto que su esencia, la esencia de la afectividad, funda la ipseidad misma como tal y la constituye.*

Que el sentimiento sensorial, considerado en su ser real, no se refiere al Yo de forma mediata, «doblemente indirecta», se echa de ver en que lo que constituye la afectividad de este sentimiento, el carácter doloroso de un dolor, nunca se sitúa ante nosotros en el lugar en que el dolor se encuentra representado y constituido. Si no fuera así, si el dolor se encontrara realmente en el lugar del cuerpo orgánico en que está situado, podríamos retirarnos de él igual que el mar se retira de la playa, dejarlo allí ante nosotros, inofensivo y constatado por nosotros como por un espectador ajeno, por el Espíritu universal. El dolor sería verdadero en el sentido de Lachelier. Digamos, para hablar con todo rigor, que *el dolor*

sería trascendente. Pero el dolor, mientras está ahí, no está ahí ante nosotros; lo que lo determina existencialmente es lo que lo determina ontológicamente: la incapacidad por principio del ego absoluto de tomar cualquier distancia respecto de él y de escapar de él, es decir también, la pertenencia por principio del dolor, considerado en su afectividad, a la esfera de inmanencia radical que es la del ego mismo[203].

§ 67. *Afectividad real y afectividad irreal*

La determinación ontológica fundamental de la afectividad como inmanencia y, por consiguiente, del sentimiento como contenido inmanente, ¿no se topa con una nueva objeción si el sentimiento es susceptible no sólo de ser localizado en el cuerpo propio o referido en general a un yo empírico, sino de darse además él mismo y de forma inmediata a una percepción, de proponerse de este modo él mismo como el contenido trascendente de ella? El ser-dado del sentimiento mismo en la percepción es un hecho de experiencia, más aún, determina y funda una región de ésta, si es verdad que el conocimiento del otro no puede ser el producto de un comportamiento discursivo al término del cual el estado psíquico del otro se encontraría afirmado problemáticamente por analogía con el

203. La cuestión de la relación con el Yo de los sentimientos se complica en Scheler con cierto número de confusiones suplementarias. Porque pertenece no sólo a los «estados» sino también a las «funciones», tal relación es comprendida como la relación con el Yo no ya sólo del sentimiento mismo, sino de lo que se da en él, del correlato axiológico trascendente al que el sentimiento se refiere intencionalmente. La relación con el Yo se propone, por consiguiente, como una relación trascendente, como la trascendencia misma, y el problema es comparar el modo según el cual esta relación se realiza en el caso del sentimiento, es decir, de hecho, de la percepción afectiva, con el modo que reviste en la percepción ordinaria, en la representación: «cuando yo percibo afectivamente algo, por ejemplo, un valor cualquiera, el valor está funcionalmente ligado al sujeto que percibe afectivamente de forma más íntima que cuando yo me represento algo» (*F*, 340). Tal diferencia entre el modo de relación con el Yo del *contenido* de la percepción afectiva y el de la representación se toma indebidamente por una diferencia entre la relación con el Yo del sentimiento mismo y de la representación. «Esta diferencia entre la referencia al Yo, propia de toda emoción, y la de toda representación, consiste ante todo en que el carácter subjetivo de la experiencia vivida no disminuye ni aumenta aquí, como es el caso en el plano intelectual, con la actividad que se une a ella» (*F*, 340). La relación con el Yo, así comprendida como la de un contenido con el poder que apunta a él mentándolo, no sólo es absurda en el caso del sentimiento, que no es ni este poder ni este contenido, sino que también es impensable en el propio Scheler, que considera explícitamente al yo no como el poder de ligarse más o menos estrechamente a tal o cual contenido refiriéndose intencionalmente a él, sino precisamente como un contenido trascendente incapaz como tal de referirse a nada. Cf.: «*en cualquier sentido en que lo tomemos* (Yo empírico, pretendido «Yo trascendental» o de la «conciencia» en general), el Yo mismo sigue siendo *objeto* de experiencia vivida intencionalmente y, por consiguiente, de una conciencia de algo... El Yo no está dado *sino* en la intuición interna, y no constituye en cuanto tal sino cierta forma de la multiplicidad de los fenómenos mentados por la intuición interna» (*F*, 277-278). Y también: «Incluso bajo su aspecto formal en cuanto *ipseidad*, el Yo es objeto de conciencia axiológica, no punto de partida esencialmente necesario de tal conciencia» (*F*, 277-278).

mío en una situación semejante, sino que justamente presupone la captación inmediata de ese estado y consiste en ella, consiste en la percepción del psiquismo del otro y, por ejemplo, de su sentimiento.

El ser-dado del sentimiento mismo en la percepción se propone en todo caso como un hecho incontestable cuando se trata ya no de la relación con el otro, sino de la experiencia por el sujeto de sus propios estados. Si la percepción del estado psíquico actual lo perturba y lo hace «desvanecerse»; si su mirada, toda mirada intencional en general, no da por principio con el ser-vivo de este estado, con el ser del sentimiento actualmente experimentado, y lo deja escapar, ¿cómo negar, por otra parte, la posibilidad, inherente a toda conciencia, de acceder a sus propios sentimientos en actos de representación, de recuerdo o de espera? Yo puedo, como ha señalado Scheler con fuerza, «post-sentir» un sentimiento que ya he vivido en otro tiempo, de manera que, sin experimentarlo realmente de nuevo, lo percibo, no obstante, como idéntico a lo que fue y así soy capaz de representármelo y de reconocerlo, y soy capaz igualmente de «pre-sentir su vuelta» y, eventualmente, de «vivirlo de nuevo»[204]. Esta propiedad de la conciencia de alcanzar en los actos del recuerdo o de la espera y, de una manera general, de representarse los sentimientos, no se limita en absoluto, por otra parte, a las tonalidades afectivas que pertenecen a la esfera de experiencia personal. Yo puedo, como subraya también Scheler, imaginar afectivamente un sentimiento que nunca he vivido y que quizá no viviré nunca; puedo sentir, precisamente en los modos del pre-, del co-, o del post-sentir, sentimientos que no son los míos y, sin embargo, se me dan en estos actos de captación como su contenido intuitivo manifiesto e indudable. Esta posibilidad de co-sentir sentimientos que no son los míos –la angustia de un hombre ante la muerte que llega, mientras que, en lo que me concierne, nada amenaza mi propia vida y yo no experimento ninguna angustia– y, más aún, de co-sentir sentimientos que no son los de ningún hombre vivo –el sufrimiento de Cristo en Getsemaní, por ejemplo, es idénticamente el del ejemplo y lo funda–, funda la posibilidad que tengo de ensanchar mi existencia mucho más allá de la esfera limitada de las experiencias y de los sentimientos realmente vividos y conocidos por mí hasta ahora[205].

Aquí cae, como quería Scheler, la barrera presuntamente infranqueable entre la experiencia que tengo de mi propia existencia y la que tengo del otro. Tanto en una como en la otra, o, más bien, en la experiencia original anterior a su diferenciación progresiva, alcanzo inmediatamente no sólo ni para empezar el lugar en que el sentimiento se encuentra

204. *F*, 342.
205. Sobre esto, cf. los hermosos análisis de Scheler en *S*, 80.

situado ni el yo al que es referido, sino también precisamente el sentimiento mismo, de manera que el contenido de esta experiencia original, el mundo que ella nos entrega inmediatamente, no es un mundo de cosas sino un mundo psíquico, un mundo de sentimientos. Éstos, cualesquiera que sean, ya se trate de sentimientos que nos aparecerán como los nuestros o como los del otro, o incluso que no estarán referidos a ningún yo particular; ya se trate de sentimientos pasados, presentes, futuros, imaginarios o abstractos, nos rodean, vivimos en su presencia y los alcanzamos directamente en actos determinados. Da igual que tales actos deban comprenderse como puras funciones intelectuales o, por el contrario, como modos del sentir: en todos los casos su estructura es la de la intencionalidad y lo que alcanzan, a saber, precisamente el sentimiento, es un correlato trascendente. La tesis fundamental de la problemática, según la cual un sentimiento no puede ser ni percibido ni sentido, está en cuestión.

En lo que concierne a la relación de la conciencia con sus propios estados, con sus propios sentimientos, hay que señalar en primer lugar que cuando esta relación existe, *cuando hay percepción o intuición en el sentir de un sentimiento, éste no es real, no es el sentimiento real y actualmente experimentado por la conciencia que lo percibe o lo siente.* Por eso la posibilidad de «vivir de nuevo» un sentimiento, puesta por Scheler en el mismo plano que la del post-, co-, o pre-sentir, se muestra equívoca en grado sumo. O bien vivir de nuevo un sentimiento significa experimentarlo realmente otra vez, significa su repetición auténtica en la vida, y entonces, en su pertenencia a ésta y a su curso real, tal sentimiento no puede ser ni percibido ni sentido, y su modo de presentación a la conciencia, excluyendo todo acto de captación intencionalmente dirigido a él, reside por el contrario en él mismo, en el experimentarse a sí mismo interiormente que lo constituye, que es su efectividad; o bien vivir de nuevo un sentimiento quiere decir dárselo a uno mismo de nuevo en un acto de la reproducción, de la imaginación, de la representación, de la percepción o hasta en un acto del sentir, como re-sentir –de manera, no obstante, que el sentimiento percibido, sentido y, así, si se quiere, «vivido» de nuevo, nunca es el de la conciencia que lo «vive»: el sentimiento de la conciencia es la tonalidad afectiva del acto de reproducción, de imaginación, de representación, de percepción, del acto de sentir que se dirige a este sentimiento «vivido de nuevo» y se lo da, no siendo éste sino el correlato de este acto, su contenido exterior y ajeno.

La misma constatación vale para la relación de la conciencia ya no con sus propios sentimientos, sino con los del otro. La posibilidad de alcanzar estos últimos en actos de la percepción o de la intuición afectiva, de co-sentirlos, de alegrarse o de entristecerse de lo que son e, igual-

mente, de dárselos a uno mismo en la representación, la reproducción, la imaginación, el recuerdo o la espera, no significa en modo alguno para esta conciencia la posibilidad de experimentarlos realmente como tonalidades afectivas pertenecientes a su vida propia y como sus determinaciones inmanentes; muy al contrario, la excluye. No hay ninguna relación, por ejemplo, entre la simpatía experimentada ante el sufrimiento de otro hombre y este sufrimiento mismo. Sin duda, la simpatía se dirige al sufrimiento, es una «simpatía para con» este sufrimiento ante el que se despierta y se desarrolla. La simpatía, sin embargo, difiere por principio del sufrimiento que el otro experimenta. Tal diferencia no se reduce, contra lo que parece, a la diferencia cualitativa que existe entre estos dos sentimientos. Ésta ciertamente existe y se deja reconocer en la mayoría de los casos; la tonalidad de la simpatía no es la del sufrimiento, entre ellas se instituye, a partir de lo que es cada vez su contenido afectivo manifiesto, una diferenciación análoga a la que separa cada uno de nuestros sentimientos precisamente en cuanto que difiere cualitativamente de los demás, diferenciación cuyo principio ha sido establecido por la problemática. La simpatía, sin embargo, puede hacerse sufriente y es lícito considerar, al menos en el plano de la libre ficción, como una posibilidad eidética por consiguiente, el caso en que la tonalidad de esta simpatía resulte ser, precisamente como sufrimiento, idéntica al sufrimiento con el que com-padece. En este caso extremo de la ejemplificación fenomenológica, subsistiría una diferencia de principio entre las tonalidades consideradas. Semejante diferencia no se debe tampoco, como estaríamos tentados de anticipar entonces, al hecho de que la primera, la simpatía, es experimentada por un yo determinado y le pertenece, mientras que el sufrimiento es experimentado por otro yo. Egos diferentes pueden experimentar sentimientos idénticos y, a la inversa, sentimientos diferentes pueden ser experimentados por el mismo ego. El que simpatiza con el sufrimiento del otro puede, como acabamos de ver, sufrir a su vez y, más aún, experimentar el mismo sufrimiento; el que sufre puede simpatizar con el primero y, en este sentimiento de simpatía, experimentar una tonalidad cualitativamente idéntica. La diferencia de principio que existe y subsiste en todo caso entre estos dos sentimientos se debe a la naturaleza misma de la relación que los une, como relación intencional; se debe al hecho de que la simpatía pertenece a la esencia de esta relación y la determina, determina la realidad misma del acto que se dirige al sufrimiento, mientras que éste sólo constituye el correlato trascendente de este acto, es decir también, su contenido exterior y ajeno. La experiencia del otro es idéntica a la experiencia de sí cuando ésta se realiza por la mediación de la intencionalidad, y precisamente por esta razón. Las rige una misma ley eidética, conforme a la cual *la*

conciencia nunca experimenta realmente el sentimiento que ella se da en la percepción o en la intuición afectiva, como tampoco en los actos de representación y de reproducción fundados en ellas.

¿Qué significa, sin embargo, esta ley? ¿Qué quiere decir para un sentimiento mentado y alcanzado en la percepción o la intuición afectiva, «no ser realmente experimentado» por la conciencia? ¿Cuándo, pues, un sentimiento es real y qué es un sentimiento que no lo sea? Aquí debemos recordar la distinción fundamental, instituida por la problemática en el interior mismo del elemento puro de la fenomenalidad –que define, desde el punto de vista ontológico, la realidad– entre el concepto estricto de ésta y lo que él designa, entre la autoafección original de la esencia en su inmanencia radical, a saber, precisamente la afectividad misma y, por otra parte, lo que encuentra solamente en esta última, en la realidad del acto que lo proyecta y lo recibe, la condición de su posibilidad: el horizonte de la nada (*néant*) y su manifestación efectiva, es decir también, el medio de la idealidad o de la irrealidad pura como tal. A la luz de esta distinción y de las tesis fundamentales que expresa, se ve que la realidad pertenece al sentimiento como su esencia misma, como el experimentarse a sí mismo interiormente que lo constituye y le permite ser lo que es. Porque la realidad constituye su esencia, el sentimiento, todo sentimiento posible en general, si existe, desde que existe es «real», es «realmente experimentado» o, como podemos decir también, «realmente experimentado por la conciencia». Pues el concepto de ésta, entendido, es verdad, en su sentido primero, no añade nada a la esencia del sentimiento, sino que sólo la designa y la explicita como constituyendo en cuanto tal, como idéntica a la realidad, la dimensión original de la fenomenalidad pura y, precisamente, la propia conciencia pura como tal. Que el sentimiento dado en la percepción o en la intuición afectiva, o también en los actos de representación o de reproducción fundados en ellas, no sea nunca realmente experimentado por la conciencia, quiere decir: tal sentimiento no es un sentimiento ni puede serlo; por el contrario, se encuentra privado por principio de lo que constituye su esencia. Esto quiere decir: la pertenencia del sentimiento a la esfera de la trascendencia y al medio que ella desarrolla, al medio de la idealidad y de la irrealidad puras, tiene por efecto vaciarlo de su realidad[206]. Esto a su vez quiere decir: el sentimiento no pertenece a este medio de la trascen-

206. La problemática ha mostrado justamente que toda mirada intencional dirigida al sentimiento tenía como consecuencia no perturbarlo o, como decía Scheler, disminuir su intensidad, sino –y se trataba de un acontecimiento ontológico decisivo que la psicología y la filosofía no podían ignorar, pero que, al no disponer de las categorías ontológicas fundamentales que permiten determinarlo, se contentaban con expresar de una manera impropia– privarlo de su realidad.

dencia y no puede proponerse en él como un contenido trascendente, no puede precisamente ser percibido ni sentido. Lo que quiere decir: el sentimiento es inmanencia radical, es afectividad.

¿Cuál es la naturaleza del contenido que se da la conciencia en la percepción o en la intuición afectiva cuando este contenido se propone, a pesar de su ser-intuido o percibido, a pesar de su trascendencia, como un «sentimiento»? ¿Qué es un sentimiento privado de su realidad, *un sentimiento que no se experimenta a sí mismo interiormente y no se da originalmente a él mismo en su afectividad y por ella?* Es un sentimiento simplemente representado. Lo llamaremos un «sentimiento irreal». *Un sentimiento irreal es un sentimiento dado en la representación en lugar de estarlo en su afectividad.* Subrayemos aquí el carácter de la palabra representación. Representación designa el acontecimiento ontológico fundamental en el que la esencia se opone el horizonte y, más exactamente, éste: el medio del ser opuesto como tal. Tal medio se encuentra presupuesto, como hemos visto, por la percepción y la intuición en general, por la percepción y la intuición afectiva y, de la misma manera, por los actos de «representación» y de reproducción fundados en ellas. Estos últimos difieren de los actos de la percepción en que su objeto no es la cosa misma sino solamente un «retrato», una «imagen», una «reproducción», en una palabra, una «representación» de esta cosa en su ausencia. El concepto de «representación», entendido de esta segunda manera, posee una significación restrictiva respecto al de percepción, una significación positiva pero también negativa: la representación da de tal forma que lo que ella da no es la cosa misma sino su mero sustitutivo, algo que, sin ser la cosa, «vale» por ella, remite a ella.

La percepción, no obstante, sólo da la cosa misma cuando ésta despliega su ser en el medio del ser trascendente y le pertenece; *cuando aparecer, para ella, significa estar extendida delante.* Así ocurre con el ser del árbol o del círculo, con el ser de la historia, por ejemplo, y de todo lo que es histórico. Porque el aparecer, para el sentimiento, no significa estar extendido delante, la percepción que se mueve en este estar-extendido y se lo da, no se da el sentimiento mismo, ni alcanza su ser ni su realidad, sino solamente «algo que vale por él», que remite a él. *La percepción del sentimiento se realiza necesariamente como su representación en el sentido de una «mera representación», en el sentido de un «retrato» o de un «concepto».* Las dos significaciones sucesivamente reconocidas por la problemática al concepto de representación se juntan cuando se aplican al sentimiento si la representación ontológica, el acto de presentar alguna cosa en el medio del ser opuesto y como idéntica a éste, ya no es sino el acto de presentar una imagen de esa cosa. *En este sentido, el sentimiento es representado: en el sentido*

de que su representación nunca es ni puede ser sino una «mera representación». Que la representación del sentimiento nunca sea y nunca pueda ser sino una «mera representación», no es una propiedad aislada que dé ocasión a una psicología preocupada por el detalle de enunciar una ley entre tantas. La realidad del sentimiento es la realidad de lo absoluto. Que éste no pueda ser captado en él mismo ni alcanzado en la representación, que no encuentre nunca en ella y en el medio puro que ella despliega más que su mera «imagen», es lo que hace de éste, del medio de la representación y de la trascendencia en general, el medio ontológico de la irrealidad.

A la luz de esta significación decisiva de una ley eidética suprema que divide el elemento puro de la fenomenalidad, por un lado, en el de la realidad –donde la apariencia es la esencia– y, por otro, en el de la idealidad y precisamente la irrealidad –donde aquélla no es sino una imagen–, debe ponerse en cuestión la afirmación de Scheler según la cual «en la esfera del *Fühlen* [sentir] hay una diferencia que corresponde a la diferencia de la percepción y de la representación (*Vorstellen*), es decir, de la posesión directa o indirecta»[207]. Tal diferencia ciertamente existe. La percepción del sufrimiento de un amigo no se reduce en modo alguno a la mera representación de este sufrimiento o aun a su recuerdo. Yo puedo igualmente imaginar el sufrimiento que él tendría en una situación dada, por ejemplo, en el caso de la pérdida de un ser que «lo es todo para él». Nos es posible de una manera general imaginar sentimientos que no hemos percibido nunca y que quizá nunca lo han sido. Estos sentimientos imaginarios difieren evidentemente de los que se nos dan en la percepción, y establecemos entre unos y otros una distinción inmediata. Una diferencia del mismo tipo existe entre el hecho de sentir un sentimiento al recordarlo o simplemente al representárselo y el de sentirlo, por el contrario, como una existencia y una realidad actual, como algo en presencia de lo cual la conciencia se encuentra realmente: de sentirlo precisamente en la percepción. En ésta, en el modo de realización perceptiva del sentir, hay una «posesión directa» del sentimiento por la conciencia, mientras que esta posesión no es sino «indirecta» en el caso en que la intuición afectiva reviste la forma de un acto de la imaginación, del recuerdo, de la reproducción, de la mera representación en general.

¿Qué puede significar, no obstante, la posesión directa del sentimiento por la conciencia que lo percibe afectivamente, si, como la problemática ha mostrado, el contenido de éste escapa por principio a toda percepción posible? Y si el contenido del sentimiento escapa por principio a toda percepción posible, si no puede realmente ser dado, sino solamente

207. *Idole*, 42-43.

ser representado, «simplemente representado» en ella, ¿dónde reside entonces la diferencia entre la percepción y «la simple representación» de un sentimiento? Lo que se propone ante la mirada intencional, cualquiera que sea la naturaleza de ésta, percepción o mera representación, es, como hemos visto, no el sentimiento mismo, sino «algo que vale por él». Algo que, sin ser el sentimiento mismo, vale por él, remite a él, algo que significa el sentimiento: a eso es a lo que conviene llamar propiamente una significación afectiva. *Toda significación afectiva es por esencia trascendente y por eso mismo «vacía».* En esto difiere de todas las demás significaciones que mienta la conciencia y que pueden recibir un cumplimiento intuitivo adecuado o parcial. La significación afectiva, por el contrario, se niega por principio a recibir un cumplimiento de este género, cualquier cumplimiento intuitivo en general, porque el sentimiento precisamente no es nada que pueda ser encontrado en la intuición. Por eso el carácter de significación mentada en vacío con el que se presenta y que le pertenece como su propiedad más notable, no es provisional, es una propiedad eidética y, como tal, insuperable.

El cumplimiento de una significación designa, sin embargo, el paso a la percepción, a la intuición efectiva y concreta que da «en persona». ¿De dónde procede, pues, el carácter perceptivo del sentir en el caso en que el contenido de éste está constituido por el sentimiento o, más exactamente, por una significación afectiva de la que lo propio es justamente rechazar todo cumplimiento intuitivo posible en general? Lo que se encuentra mentado como un sentimiento, con esta significación, se mienta también como algo imaginario, como algo pasado o futuro, como algo que no es sino la mera «copia», el «representante», lo «análogo» de un sentimiento real o, por el contrario, como éste, como un sentimiento realmente experimentado y vivido. *La «realidad» del sentimiento, mentada en la percepción afectiva, es una significación*, un carácter del noema y, como tal, un carácter irreal análogo en él a todos sus otros caracteres, análogo al carácter en virtud del cual lo que está mentado se halla mentado precisamente «como un sentimiento» o también, en el caso de la imaginación, como un sentimiento «en imagen»; en el caso de la mera representación, como un sentimiento «reproducido»; en el caso de la memoria, como un sentimiento «pasado», etc. *Las diferencias que se instituyen entre los diversos modos del sentir o, más bien, entre lo que constituye cada vez su contenido, entre lo que está mentado en la simple representación del sentimiento o, por el contrario, en su percepción, no tienen, en lo que concierne a éste, más que una significación ideal*, son precisamente diferencias entre significaciones ideales. Nada ajeno a éstas, ningún contenido intuitivo susceptible de llenarlas distingue aquí una percepción de un acto de reproducción o de representación fundado en ella.

Estas diferencias, como diferencias puramente ideales entre significaciones ellas mismas ideales, entre las propiedades irreales de los noemas, no dejan de tener su realidad propia, a saber, su evidencia fenomenológica y, como tales, son irrecusables[208]. Por eso no se puede aceptar sin reservas la conclusión de la crítica dirigida por Sartre contra la tesis de los «abstractos emocionales» de Baldwin. Que éstos sólo puedan comprenderse a partir de las «intenciones vacías», de los «puros proyectos de emoción» que los mientan, y se presenten así en realidad como «significaciones sin materia», no autoriza en absoluto a llamar a éstas «imágenes afectivas»[209]. Las significaciones afectivas no se limitan a las imágenes; comprenden también, y esto es lo esencial, percepciones. O bien hay que entender por imagen ya no el correlato de una intencionalidad específica, sino el medio puro en que se mueve toda intencionalidad posible en general, el *ens imaginarium* que proyecta la esencia como su nada (*néant*), la dimensión ontológica de la irrealidad. Las significaciones afectivas precisamente pertenecen a este medio y lo determinan; la disociación noemática de la imagen y de la percepción es interior a él; tanto ésta como aquélla dejan escapar la realidad del sentimiento.

Que tanto la percepción como la imagen dejen escapar la realidad del sentimiento, es lo que el pensamiento que, en el ámbito del ser, confiere todo poder a la intencionalidad y a su fundamento último, la trascendencia, no admitirá fácilmente. Aquí renacen las objeciones. La percepción del sufrimiento de otro hombre, por ejemplo, ¿no alcanza realmente este sufrimiento, un sufrimiento real, realmente experimentado y vivido por él? ¿Cómo pretender reducir éste a una significación vacía? ¿No proporciona, por el contrario, a la mención perceptiva intencional un cumplimiento intuitivo concreto? Asimismo, en el caso de la relación del ego con él mismo, la percepción de un dolor o de una vergüenza, si bien puede en cierta medida perturbarlos, ¿no capta también algo vivo, el ser-perturbado de un sentimiento real, realmente experimentado y vivido? ¿O es que estas pretendidas evidencias, disueltas por el análisis, no aportan a éste la confirmación de sus resultados? Que la experiencia humana no se deje reducir, ni en el caso de la relación con el otro ni en el de la relación consigo mismo, a un juego de significaciones ideales y vacías; que, por el contrario, esté presente en ella, como lo que constituye cada vez su carácter concreto y su gravedad, algo así como la realidad de un sentimiento realmente experimentado y vivido, es cierto. Que la realidad de éste, sin embargo, no sea en absoluto captada por la

208. Estas diferencias se basan, por otra parte, en la diferencia real de las intencionalidades que mientan cada vez y constituyen estas propiedades noemáticas.

209. *EN*, 396.

percepción, que no constituya nunca su correlato intencional y no se exhiba nunca en él como su contenido manifiesto, es lo que aparece con evidencia en la experiencia del otro. El sufrimiento alcanzado en ésta, en el caso de la percepción, es precisamente el sufrimiento del otro; por él, por otro ego, es vivido realmente ese sufrimiento; por él y en él encuentra su realidad. La realidad del sufrimiento es, en el otro, su afectividad, su autorrevelación a ella misma en la esfera de inmanencia radical que constituye precisamente como tal la ipseidad del otro. El sufrimiento alcanzado en la percepción del otro es sólo, por el contrario, un sufrimiento que se mienta, la significación, por esencia vacía, de un sufrimiento que se encuentra determinado además como sufrimiento «realmente vivido», «vivido por el otro», es decir, por un conjunto de significaciones unidas a la primera e ideales como ella. Precisamente porque el sufrimiento real que se mienta en la percepción del otro no se identifica con el contenido fenomenológico de esta percepción, sino que, por el contrario, le es profundamente ajeno, igual que es ajeno a la afectividad de esta percepción, es por lo que se encuentra puesto como el sufrimiento de otro, por lo que otro ego se encuentra puesto frente al ego que percibe. *La pluralidad de las esferas subjetivas de experiencia, la pluralidad de los egos se basa en la pluralidad de las esferas de experiencia afectiva real y es exigida por ella.*

La división entre una esfera de experiencia afectiva real en la que el sentimiento está dado en su afectividad y por ella y, por otra parte, la esfera ideal de las significaciones mentadas en la percepción no aparece solamente, sin embargo, en el caso de la relación con el otro; la experiencia de sí la exige y presupone de la misma manera. No es a una mirada intencional, temática o no, a la mirada de la atención o de la percepción, ni tampoco a la de las intencionalidades de la conciencia original del tiempo que constituyen el objeto del sentido interno; no es como un objeto, cualquiera que sea la naturaleza de éste, como un correlato trascendente, como se me da el sentimiento que yo experimento realmente. En el medio hacia el que se sobrepasa la intencionalidad no hay aquí aún nada más que una significación, algo que está mentado «como una vergüenza» o «como un dolor» y, además, como una vergüenza o un dolor «realmente vividos por mí». Pero el dolor realmente vivido por mí o la vergüenza real sólo se dan en ellos mismos, en su afectividad, en una esfera de inmanencia radical, y permanecen como tales profundamente ajenos al medio hacia el que se trasciende la percepción, tan ajenos a este medio como un dolor o una vergüenza experimentados por un ego otro que el mío. Sucede solamente que, en la experiencia de sí, como el dolor o la vergüenza son contemporáneos de la percepción o más bien idénticos a ella y a su realidad, el pensamiento común o el

filosófico, incapaces ambos de instituir las distinciones fundamentales en que se descubre cada vez la fuente de lo real, atribuyen al poder de la percepción y comprenden como dado en ella lo que la da: la tonalidad afectiva que la determina.

La ilusión según la cual el mentar perceptivo dirigido a un sentimiento alcanza algo real tiene, en el caso de la experiencia del otro, un origen: en efecto, algo real se da a esta percepción, a saber, el cuerpo del otro. Pues la realidad de este cuerpo, su ser-extenso es lo que aparece en el estar-extendido-delante al que se ordena la percepción. Al ser-extenso del cuerpo, a su ser-ahí en la extensión no se reduce en absoluto, es cierto, el cuerpo del otro en la comunicación. Es preciso, como ha señalado justamente Scheler, una modificación fundamental de la mirada, una actitud nueva y a decir verdad excepcional, como la del estudiante que realiza una disección, para que lo que se da esencialmente y primero como una estructura significante no aparezca ya, despojado de su significación, más que como un ser-ahí muerto en la extensión y como una parte de ésta –para que el ojo o, más bien, la mirada ya no sea más que precisamente un «globo ocular». *Precisamente es una significación lo que, en la experiencia inmediata, se añade al dato extenso para constituir sintéticamente con él algo así como una totalidad significante.* La alegría percibida en una sonrisa y que hace de ésta, es verdad, lo que es, no un movimiento objetivo en la extensión, sino, como dice Scheler, una estructura «representativa», no es la alegría real del otro, sino algo que precisamente la «representa», la designa, remite a ella, la alegría real del otro pero mentada solamente a través de su cuerpo y no captada realmente en la precepción de éste, en una palabra, una significación vacía.

Una situación análoga se produce en la esfera de experiencia en que el ego se refiere a él mismo cuando a la significación afectiva mentada por la percepción se une un elemento real, a saber, el cuerpo orgánico o la parte de este cuerpo en la que el sentimiento mentado se encuentra localizado. Semejante situación es justamente la que se observa en el caso del sentimiento sensorial o del sentimiento vital, cuyo ser ha sido ya elucidado por la problemática. Ahora se comprende cómo una determinación espacial real (se trata, por supuesto, de la espacialidad *sui generis* del cuerpo orgánico) puede, ligándose sintéticamente con el contenido noemático afectivo ideal mentado en la percepción, confiriéndole su realidad, crear la ilusión de que tal contenido es un contenido real; igual que se comprende también por qué la elección de Scheler recayó justamente en el sentimiento sensorial y en el sentimiento vital cuando quiso mostrar que la realidad del sentimiento podía, en ciertos caso, ser una realidad extensa y proponerse como tal. Pero la tarea de la filosofía es justamente

disipar la ilusión, y lo hace, como quería Kierkegaard, recurriendo a la distinción, disociando de manera rigurosa el modo de existencia y el tipo de realidad que son respectivamente los del ser-mentado en la percepción afectiva, el cuerpo orgánico donde el sentimiento mentado está localizado, y el sentimiento real, por último, realmente experimentado y vivido, dado en su afectividad y que escapa por principio de toda percepción posible, ya sea la de la significación afectiva que se refiere a este sentimiento o la del cuerpo orgánico en que está situado.

La disociación de estos diversos elementos conduce a una nueva distinción: la que conviene establecer entre el caso del sentimiento sensorial o vital precisamente, en que el sentimiento mentado por la percepción y que ella sitúa en el cuerpo orgánico es precisamente «el mismo» que el sentimiento realmente vivido por el ego que percibe y remite a él; y, por el contrario, aquel en que el sentimiento mentado es un sentimiento diferente, un sentimiento pasado, imaginario o también perteneciente al otro. Todas las distinciones que, en general, pueden y deben hacer una filosofía de la afectividad preocupada por su objeto o una psicología fenomenológica, sólo reciben una significación válida si se refieren a esta distinción fundamental entre una afectividad real y una afectividad irreal, y en la medida en que pueden hacerlo. Si se opone, por ejemplo, a la manera de Scheler, las sensaciones y los estados afectivos a los actos intencionales y, más especialmente, a las percepciones afectivas que los mientan[210], conviene hacer cada vez la división en el fenómeno descrito, en lo que se da como afectivo, entre lo que es real, entre el servivo del sentimiento realmente experimentado y vivido, y lo que sólo tiene, por el contrario, la significación de ser tal; entre la tonalidad del acto o de la percepción considerada y su correlato noemático afectivo irreal, ya se trate de un «sentimiento», de una «cualidad afectiva» o de una «sensación».

Igualmente, las modificaciones diversas sufridas por los sentimientos en su historia paralelamente a las modificaciones fundamentales que afectan y determinan la actitud del hombre respecto al mundo y a él mismo, las modificaciones que intervienen en el caso, por ejemplo, de una desviación del mentar perceptivo o de la atención desde el valor primitivamente captado en la cosa al sentimiento experimentado en presencia de este valor; o en el caso de la mirada auto-erótica, el deslizarse desde el objeto amado y su contenido axiológico a las tonalidades propias del sujeto[211]; o en el caso en que se produce en general algo así como una estetización del sentimiento, respecto del cual se permite la conciencia

210. Cf. *F*, 269; *S*, 3-4; *Idole*, 17, nota.
211. Sobre esto, cf. *Idole*, 90.

tomar postura en los modos del gozar o del sufrir; o en el caso también de la relación con el otro, cuando la inserción de los estados afectivos vividos por las diversas conciencias en el proceso dialéctico de su lucha vuelve a cada uno de estos estados trascendente para aquel mismo que lo vivía antes de hacer de él un elemento de su prestigio en el medio abierto del reconocimiento: todas estas trasformaciones y alteraciones de la vida afectiva, las situaciones fenomenológicas complejas a las que dan lugar, sólo pueden ser pensadas y descritas a la luz de las estructuras ontológicas fundamentales en que se define en cada una de estas situaciones, a través de cada una de estas trasformaciones, la realidad del sentimiento y de lo que, por el contrario, no es cada vez más que un correlato noemático intencional, una significación afectiva trascendente y por eso mismo irreal.

La disociación ontológica fundamental entre la afectividad real y de la afectividad irreal aclara la crítica que la problemática dirige contra la tesis de la existencia de sentimientos «falsos», «ilusorios» o «imaginarios» y le confiere un fundamento más sólido. Esta crítica equivalía, como recordamos, a mostrar que la «apariencia» bajo la cual se suponía que el sentimiento se presentaba primero para desvanecerse a continuación con ella, no era el sentimiento realmente experimentado por la conciencia, sino solamente la interpretación que ésta se daba a sí misma de sus propias tonalidades afectivas, de manera que el error o la ilusión no residía nunca en éstas, sino precisamente en esta interpretación que se proponía acerca de ellas y, en general, en la inadecuación de principio que existe entre el lenguaje del sentimiento y el del pensamiento. No obstante, este último no se reduce en modo alguno a un puro juego de significaciones intelectuales; a la luz de estas significaciones que ella proyecta o que se le dan en el mundo en el que vive es como la existencia se comprende y, la mayoría de las veces y ante todo, se equivoca, de manera que la ilusión de la que es víctima no es solamente un error del juicio, sino precisamente una ilusión afectiva. Que exista una ilusión de este tipo no pone en cuestión, como vemos, la verdad absoluta del sentimiento considerado en su realidad; encuentra su origen en el carácter inadecuado de la significación afectiva a la luz de la cual esta realidad del sentimiento se comprende en la comprensión existencial inmediata de sí mismo, y en lo que funda un carácter tal y, en última instancia, la inadecuación por principio de toda comprensión existencial afectiva de sí mismo o del otro: *en la diferencia ontológica fundamental entre la afectividad real y la afectividad irreal.*

Tal diferencia permite precisar lo que conviene entender por «sentimientos imaginarios», que se dan precisamente como una fuente de errores o de ilusiones en la vida afectiva. O bien se trata de sentimientos

experimentados en presencia de objetos imaginarios y de las significaciones afectivas de las que son portadores o que les están vinculadas –sentimientos realmente experimentados por la chica mientras revive la historia de Isolda identificándose más o menos con ella–, y entonces hay que reconocer que tales sentimientos son lo que son, son reales, absolutamente verdaderos y que no hay lugar en ellos para el error, ni para la ilusión, ni para nada «imaginario»; o bien por sentimientos imaginarios se entiende las grandes direcciones afectivas tomadas la mayoría de las veces del mundo ambiente y que dirigen la comprensión afectiva de sí mismo, la forma en que el sujeto «vive» y siente sus propios sentimientos, y entonces nos hallamos en presencia de significaciones, si no imaginarias, al menos irreales y que, como tales, son también lo que son y no comportan por consiguiente nada falso o ilusorio, nada «imaginario» en este sentido. Lo que es falso, ilusorio, «imaginario», es la subsunción de ciertos sentimientos bajo ciertas significaciones que no les corresponden; es el hecho de tomar por una determinación de la vida lo que no está más que mentado por ella y, en ese caso de la chica, sus propios sentimientos por los de Isolda. Tal confusión, que es propiamente la de la realidad y la irrealidad, no se realiza solamente, sin embargo, en el plano de la vida irrefleja y no es tampoco privilegio de la gente novelera; la problemática la comete por su parte todo el tiempo que, por no disponer de las categorías ontológicas fundamentales de realidad e irrealidad, se muestra precisamente incapaz de distinguirlas y, mezclando una con otra inextricablemente, establece, con esta mezcla que se ha vuelto homogénea a pesar de la heterogeneidad estructural de sus componentes, algo así como unos modos o grados de concentración, «grados de realidad» o de «profundidad», desde los sentimientos auténticos y «verdaderos», situados en el «centro» de la persona, hasta los sentimientos «ilusorios» o «imaginarios» de la histérica, que «son desde luego vividos pero, por decirlo así, en la periferia de nosotros mismos»[212].

O bien, en vez de esta confusión, o más bien como una nueva forma de que ella se realice, encontramos, con la omisión pura y simple de la dimensión ontológica fundamental de la realidad, la equiparación de todos los sentimientos susceptibles de ser vividos por el hombre a sentimientos simplemente mentados por él: la reducción del ser del sentimiento al de una estructura trascendente irreal. Ocurre así en Sartre. La afirmación según la cual «un sentimiento es sentimiento en presencia de una norma, es decir, de un sentimiento del mismo tipo pero que sería lo que es»[213], no deja subsistir, pese a las apariencias, frente al senti-

212. *PhP*, 435.
213. *EN*, 135.

miento normativo, frente a la significación afectiva ideal mentada por mi conciencia, un sentimiento real, por ejemplo, el deseo de realizar esta significación en la existencia concreta; y, de hecho, toda la realidad del sentimiento, la realidad de la afectividad misma, se encuentra rechazada del lado del correlato intencional de la conciencia, en la esfera ontológica de la irrealidad precisamente y, por eso mismo, queda destruida. En Sartre todos los sentimientos son sentimientos irreales, y no por casualidad: al confiar a la nada (*néant*) el poder de volver manifiesto todo lo que es y el sentimiento mismo, la problemática abandona necesariamente éste al medio que este poder se opone como lo que él no es. La conciencia es la nada (*néant*) de todos los sentimientos, comprendidos los que experimenta ella misma. Por eso, en realidad no los experimenta, separada como está de ellos por su nada (*néant*). Tan sólo procura experimentarlos, pero están ahí ante ella como masas trascendentes a las que no puede juntarse. El sufrimiento, por ejemplo, sólo está presente en el corazón de la conciencia como aquello que le falta. «Este sufrimiento opaco, enorme», se me escapa «y no puedo captarlo, no me encuentro sino a mí, a mí que me quejo... que gimo; debo, para realizar este sufrimiento que soy yo, interpretar sin descanso la comedia de sufrir»[214]. De este modo se produce ya en el plano de la conciencia irrefleja la escisión que separa la existencia de sus propios sentimientos y la condena, como subjetividad vacía y en ella misma atonal, a «interpretarlos». Y así es como vale contra su propia filosofía la crítica que Sartre dirige a La Rochefoucauld: la de no conocer sino una afectividad pervertida por la mirada y como tal esencialmente diferente de la afectividad original. De este modo se realiza con la determinación absurda de la realidad del sufrimiento, de su «ser-en-sí» como ser negado y nadificado, como ser trascendente, y con la determinación de la realidad del sentimiento como irrealidad, la inversión de las categorías ontológicas fundamentales y, en esta inversión, con la inextricable confusión que engendra, la de la filosofía misma.

La distinción ontológica fundamental entre afectividad real y afectividad irreal permite aclarar, por fin, un último carácter del sentimiento: aquel en virtud del cual se presenta como una realidad que puede o no ser «co-sentida». Este carácter se encuentra precisamente interpretado por Scheler como capaz de hacer aparecer entre nuestros diversos sentimientos diferencias radicales que justifican su distribución en regiones ajenas las unas a las otras; como un nuevo motivo para escindir la afectividad en diferentes planos o niveles. La imposibilidad de co-sentir un sentimiento sensorial, sea el de otro hombre o el de un animal, o también

214. *EN*, 135.

mi propio sentimiento sensorial pasado, es lo que lo aísla y lo opone a todos los demás sentimientos, ya sean vitales, del alma o espirituales. Esta misma imposibilidad es lo que hace del mundo de los sentimientos sensoriales y de las sensaciones orgánicas un mundo aparte donde sólo le es posible penetrar precisamente al que experimenta estos sentimientos y estas sensaciones. Por eso la definición famosa de que «es psíquico lo que, en un momento dado, no pertenece más que a uno solo» no vale en realidad más que para los sentimientos sensoriales. Que sea válida para ellos, sin embargo, manifiesta la significación ontológica y metafísica del universo que componen, de este «plano somático» cuya importancia se muestra así decisiva para la experiencia del otro –que se detiene ante él mientras que penetra, por el contrario, todos los demás contenidos psíquicos. «En la medida en que el hombre es capaz de elevarse por encima de sus estados corporales, de considerar su cuerpo como un mero objeto y de desembarazar sus hechos psíquicos de las sensaciones orgánicas que están adheridas a ellos, ve la vida psíquica de sus semejantes desplegarse ante él».

Ver la vida psíquica de sus semejantes desplegarse ante sí, no es todavía, sin embargo, como ha mostrado la problemática, sino percibir su significación afectiva, captarla pero bajo la forma de ésta, como algo irreal. La afirmación según la cual «podemos 'sentir' el mismo sufrimiento... que el otro»[215] tiene sólo este sentido relativo. A esta posibilidad de sentir el sufrimiento del otro no podemos oponer, por tanto, como hace Scheler, la imposibilidad de experimentar su dolor. Pues el ser-interiormente-experimentado del sufrimiento del otro, su realidad, se me escapa en la misma medida y de la misma manera que la realidad de su dolor. Por el contrario, tanto uno como otro, tanto el sentimiento sensorial, por consiguiente, como el sentimiento psíquico, me son accesibles en la percepción «como dolor o sufrimiento realmente vivido por el otro» y sólo como tales. Las significaciones vacías de la afectividad irreal constituyen todo el contenido que se co-siente en la percepción, de manera que esta posibilidad de co-sentir sentimientos los concierne a todos por igual, ya se trate de sufrimientos psíquicos o de dolores sensoriales. Lo que escapa a esta posibilidad, por el contrario, y se niega a ella por principio es, en todos los casos, y cualquiera que sea la naturaleza del sentimiento considerado, la realidad de éste. La posibilidad o la imposibilidad de co-sentir sentimientos no puede, por tanto, establecer entre ellos ninguna diferencia de naturaleza: concierne en cada uno de ellos y cada una de las veces, aquélla a la significación en la que están mentados en vacío, y ésta, a su realidad.

215. *S*, 373.

Por eso, cuando Scheler afirma también: «yo puedo co-sentir de forma real el cansancio de un pájaro, pero nunca sus estados afectivos de carácter sensorial, que me son totalmente impenetrables»[216], el paralogismo que comete es claro, ya que no opone aquí, a pesar de lo que parece y como cree hacerlo, el sentimiento sensorial y el sentimiento vital, sino, por una parte, un sentimiento sensorial real que, ciertamente, ni Scheler ni el propio pájaro pueden co-sentir y, por otra parte, un sentimiento vital irreal que sí es posible co-sentir, pero no porque se trate de un sentimiento vital sino solamente en razón de su irrealidad. Aquí de nuevo la distinción ontológica rigurosa entre la afectividad real y la afectividad irreal es lo único que permite al análisis de nuestros sentimientos no perderse en oposiciones que no son tales, no tomar lo accidental por lo esencial, y captar precisamente la naturaleza de éste, la realidad del sentimiento constitutiva de su afectividad, en su heterogeneidad profunda respecto del ámbito de la percepción y en definitiva de la trascendencia: en su inmanencia radical.

§ 68. *Afectividad y acción*

La determinación ontológica de la inmanencia radical del sentimiento hace posible una elaboración sistemática del problema de la acción considerada en su fundamento, es decir, precisamente en su relación con la afectividad misma como tal. La relación de la afectividad y la acción, percibida por Kant pero desprovista en él de todo carácter fundamental, rechazada más bien fuera de la esfera de la acción propiamente dicha, de la acción moral y libre, y entregada al ámbito de las meras consecuciones empíricas de la sensibilidad y a su determinismo, constituye, por el contrario, en Scheler el objeto de una problemática cuyo tema es precisamente el reconocimiento de su significación universal. Tal relación, reconocida en su significación universal, se propone primeramente, es verdad, como indirecta: se establece sólo por medio de un tercer término, el mundo de los valores, al que el pensamiento de Scheler confiere una importancia decisiva y por respecto al cual se organiza y la mayoría de las ocasiones se define este pensamiento. Porque la afectividad es comprendida como el poder de revelar originariamente los valores, es por lo que interviene como un elemento inseparable de la acción, que presupone precisamente como su condición la puesta al descubierto de los contenidos axiológicos hacia los que se orienta y cuya obtención o realización persigue. Esta orientación cualitativa previa hacia unos con-

216. *F*, 348.

tenidos axiológicos determinados, es lo que constituye propiamente el ser de la tendencia, la cual «comporta», pues, por esencia «una percepción afectiva concerniente a un valor cualquiera, percepción afectiva que está en la base de sus componentes imaginativos o de significación»[217]. Por consiguiente, toda tendencia, todo deseo, todo impulso presupuesto por la acción como lo que la suscita y le asigna un objetivo definido, presupone a su vez una percepción afectiva sin la que no existiría, puesto que consiste por completo en una determinación emocional abierta a un valor y movida por él, consiste por completo en este movimiento hacia un contenido axiológico pre-dado.

Consideremos uno de los impulsos fundamentales de la naturaleza humana, la libido. No puede explicarse a partir de la mera sensación voluptuosa y precisamente como una tendencia a experimentar de nuevo esta sensación. La orientación cualitativa de la tendencia, en efecto, es lo que hay que fundamentar, y no podemos hacerlo, como Freud, de manera mecanicista y asociativa. El hambre del lactante, por ejemplo, no nace de una asociación del seno materno con las impresiones de placer que se ligan a él; es, dice Scheler, «un impulso instintivo que tiene de entrada una orientación determinada» y que implica como tal, «si no una imagen del alimento..., al menos una intuición del *valor* del alimento»[218], es decir, precisamente una percepción afectiva de este valor. De una manera general, la libido presupone la percepción afectiva de los valores característicos de la sexualidad opuesta, y esta percepción está presente en las manifestaciones de la primera infancia que, sin embargo, carece de toda representación concreta del sexo opuesto, de todo conocimiento objetivo de su estructura. La fase de vagos presentimientos que es la de este período de la vida, el comportamiento sexual indiferenciado o polimorfo en el que se expresa ya la mayoría de las veces, testimonia justamente la efectividad de la captación de los valores sexuales antes de toda representación o de algún conocimiento propiamente dicho, y la determinación por ella, por la percepción afectiva, de los modos primitivos de la conducta y de la acción en general.

Es la trascendencia, no obstante, y en modo alguno la afectividad, como ha mostrado la problemática, la que en la percepción afectiva descubre y manifiesta los contenidos axiológicos capaces de suscitar la acción y al mismo tiempo de definir sus direcciones y objetivos. Unos contenidos axiológicos descubiertos en la trascendencia de la percepción y por ella no pueden suscitar la acción, sin embargo, no pueden definir sus direcciones y objetivos más que en la medida en que nos

217. *F*, 351-352.
218. *S*, 295.

afectan, en la medida en que determinan en nosotros la esencia última y el fundamento de toda afección posible en general, a saber, la afectividad. Ésta es la significación universal de la crítica que se dirigió contra Kant: igual que la representación de la ley o que una representación empírica cualquiera, que cualquier contenido trascendente en general, lo que se propone como el correlato axiológico noemático de la percepción reviste también una forma subjetiva, se propone subjetivamente como una determinación de la afectividad y como un móvil. Aquí alcanza de nuevo la evidencia la naturaleza de la relación original que une la afectividad y la acción como relación que se realiza no por la mediación de un contenido trascendente, sino en la inmanencia, inmediatamente, como la determinación inmediata de la acción por una tonalidad afectiva dada.

Scheler reconoce la determinación inmediata de la acción por una tonalidad afectiva, por un estado afectivo dado. La elucidación sistemática de los determinantes afectivos de la acción yuxtapone a la afectividad de la percepción afectiva del valor que orienta la acción «el estado afectivo, cualquiera que sea, de donde salen, por así decirlo, por efracción la tendencia y el querer y que, a diferencia de la motivación, contienen en sí el fenómeno del 'choque' físico (de la *vis a tergo*) [fuerza desde atrás]». Por esta razón, añade Scheler, «un estado que desempeña un papel de este tipo puede ser llamado también la *fuente* o el *motor* de la tendencia»[219]. El estado afectivo, que constituye la fuente de la tendencia y de la acción, no es diferente, a decir verdad, de la percepción afectiva del contenido axiológico que motiva la acción o, dicho con más exactitud, de lo que hay de afectivo en esta percepción. *Precisamente porque la afección por el valor reviste la forma subjetiva de un estado afectivo y porque este estado es idénticamente la fuente de la acción, se presenta y se deja determinar como un «móvil».* El reconocimiento de la determinación inmediata de la acción por la afectividad permanece, no obstante, equívoco en Scheler, porque solamente puede recibir su plena significación a la luz de la interpretación ontológica fundamental de la afectividad como inmanencia, interpretación que es lo único que hace posible una captación adecuada del carácter afectivo de la motivación: la identificación del estado-fuente de la acción con la realidad afectiva de la percepción y no con la percepción misma considerada en su trascendencia.

La orientación exclusiva de la doctrina hacia consideraciones de orden axiológico introduce además una distinción discutible entre los estados afectivos «positivos» y «negativos», siendo los primeros los únicos

219. *F*, 352.

capaces de determinar una «orientación del querer hacia la realización de valores positivos y relativamente superiores»[220]. Lo que constituye la ambigüedad de esta distinción es que no se establece a partir de la consideración de los estados afectivos tal como se presentan por ellos mismos en la efectividad de su contenido fenomenológico determinado cada vez, en la realidad de su afectividad, sino de manera indirecta, según la relación que estos estados mantienen o no con valores positivos. La relación extrínseca de la afectividad con estos valores, su pretendida trascendencia, lo que Scheler denomina la percepción afectiva, sustituye de nuevo, como fuente de la acción, a la afectividad misma considerada en su inmanencia, al «estado afectivo»; la determinación inmediata de la primera por la segunda se borra tras la simple determinación mediata de la acción a partir de los contenidos axiológicos mentados en la percepción.

Esta impotencia para captar la afectividad como fuente inmanente de la acción aparece de manera especial en la crítica que dirige Scheler contra la teoría, introducida por Locke y considerada después como obvia, según la cual el principio de las diversas producciones y realizaciones a las que la acción da lugar se encuentra en la necesidad, en el sentimiento de la carencia, en una palabra, en los «estados afectivos negativos». Hay que señalar, en efecto, que para establecer, por el contrario, el carácter positivo del estado afectivo de donde proceden estas producciones y realizaciones, de donde procede la acción, Scheler cree necesario y suficiente mostrar que la percepción afectiva de un valor está presente en el origen de esta acción y como su condición. Si la necesidad, por ejemplo, no puede considerarse como la fuente primera de la actividad creadora, individual o colectiva, es precisamente porque ella misma presupone la percepción afectiva de los valores positivos, de los bienes que faltan y respecto de los cuales ella puede, por consiguiente, ser la necesidad que les corresponde. La necesidad, por otra parte, en el sentido de Locke, la necesidad del consumidor, es siempre «el producto de un devenir histórico y psicológico»[221], es cosa segunda respecto de la producción de los bienes cuya existencia la suscita y la determina –producción que presupone justamente la percepción afectiva previa del valor de estos bienes. Y esto vale igualmente tanto para «los bienes culturales», cuya producción se basa en la captación de los valores espirituales, como para los «bienes de civilización», que se hallan codeterminados por los instintos y por los estímulos instintivos. La presión de estos últimos no bastaría por sí sola, en efecto, para crear la necesidad, la cual, como

220. *F*, 355.
221. *K*, 358.

necesidad de algo, implica siempre el ser-dado previo, como bien, de aquello de lo que es necesidad, es decir, históricamente la producción efectiva de este bien[222].

Si la percepción afectiva del valor que orienta la acción significa siempre, no obstante, una afección; si encuentra, por consiguiente, su realidad en una determinación de la afectividad, en un estado afectivo dado, éste, condicionado, es cierto, por el contenido axiológico apuntado en la percepción, pero más aún y en primer lugar condicionando esta percepción misma, es el origen verdadero y la fuente de la acción; es su motivo, consustancial con ella y homogéneo a ella, subjetivo y afectivo como ella. Tal estado, origen y fuente de la acción, consustancial con ella y homogéneo a ella, y que no es, a fin de cuentas, sino su primer momento, es precisamente la necesidad. Ni siquiera es evidente que ésta implique la captación de un contenido axiológico dado. En el caso de la determinación de la acción por un estímulo instintivo, determinación que el pensamiento causal interpreta como un proceso en tercera persona, como un seguir mecánico y ciego la reacción al excitante, aquél, el objeto de la afección que constituye la esencia de tal fenómeno, no es necesariamente un contenido de orden axiológico; la tonalidad afectiva que define la realidad de esta afección surge y produce una acción en ausencia de toda percepción afectiva orientada a un valor. La necesidad, en los modos elementales de la vida, se presenta la mayoría de las veces bajo esta forma, como un simple malestar, como la conciencia –por esencia, afectiva, y aquí, dolorosa– de algo que es lo afectante y permanece sin embargo como tal axiológicamente indiferenciado. El hambre está constituida por «sensaciones internas», independientemente de la captación perceptiva del valor alimento. Lo mismo ocurre con la libido, que es una tonalidad afectiva antes de ser la captación de las cualidades axiológicas determinadas de la sexualidad opuesta o propia. Freud y, en general, el sensualismo, aunque no disponen de ningún concepto ontológico de la afectividad, tienen razón contra Scheler. *La afectividad que determina la acción es la esencia de la afección; la afectividad de la percepción afectiva no es sino un caso particular de esta afectividad, igual que la percepción afectiva misma no es sino un caso particular de la afección.* Esta evidencia, por consiguiente, se impone a la problemática: la positividad del estado afectivo que es la fuente de la acción reside en su realidad misma, en su afectividad, y en absoluto en la relación, que por otra parte nunca mantiene él mismo, con un contenido axiológico cualquiera. Todo estado afectivo es por esencia positivo, y la necesidad o la carencia inmediatamente determinadas por un estímulo instintivo no deja de ser

222. Sobre esto, cf. *K*, 357-359.

capaz, en ausencia de toda percepción orientada a un valor, de provocar una acción. La distinción de estados afectivos «positivos» o «negativos» es inesencial, de orden apreciativo o axiológico, y su intervención en la problemática no puede sino confundirla y ocultarle la verdadera naturaleza de la relación ontológica original entre afectividad y acción.

Que el estado afectivo, considerado en él mismo y no en su pretendida relación con un correlato axiológico trascendente –relación que no puede sino vaciarlo de su contenido propio–, determina la acción, lo vemos en el propio Scheler, en la crítica que dirige contra la teoría adleriana de la sobrecompensación. Es verdad que lo que esta crítica se propone mostrar es que la potencia creadora de la acción no puede estar ligada a un defecto, a una deficiencia orgánica o psicológica cualquiera, como tampoco a su conciencia, al sentimiento negativo de disgusto que la acompaña. ¿En qué consiste, no obstante, la positividad del estado de donde mana la acción creadora, así como las producciones superiores a las que ésta va a parar? En él mismo, en su realidad inmanente y en su afectividad. «Existe indiscutiblemente, dice Scheler, una conciencia específica de poder positivo, acompañada de la alegría de poder en cuanto poder, y esta conciencia es la que normalmente produce en un ámbito determinado un patrón (ideal) de las realizaciones efectivas». Así, el proyecto de la acción arraiga en la realidad subjetiva y concreta de la existencia corporal, en el Yo puedo y en la tonalidad que le pertenece por principio. Más aún, el «ideal» hacia el que este proyecto está orientado, el contenido cuya realización persigue y que sirve de patrón a ésta encuentra también –según confiesa el propio Scheler– su origen en la inmanencia absoluta de la vida afectiva. Ésta no constituye solamente la fuente de la acción y la realidad de su realización subjetiva, sino que establece también el objetivo, el «ideal» por el que se rigen las diversas producciones de la actividad creadora. «Lo que pertenece así al ámbito de las fuerzas más íntimas sigue siendo al mismo tiempo un «ideal» que, en cuanto «irrealizable», puede acompañar toda una vida». De este modo se invierte la relación establecida por Scheler entre los contenidos axiológicos noemáticos de la conciencia y la afectividad: ya no son los primeros los que determinan la segunda y regulan, según leyes eidéticas, las tonalidades afectivas, sino que es, por el contrario, ésta, la afectividad, la que determina originalmente y funda el ser mismo de los valores. Esta determinación de la acción y, de la misma manera, de los contenidos axiológicos y de los ideales que la orientan, a partir del estado afectivo que constituye la tonalidad fundamental de una existencia y revela «el ámbito de sus fuerzas más íntimas», no define solamente la relación «normal» entre la afectividad y la acción; se deja reconocer también en los casos descritos por Adler y en los que no es el sentimiento de un

poder positivo sino, por el contrario, el de su ausencia, lo que hace surgir por contraste y formarse los ideales de la sobrecompensación. Pues el sentimiento de la ausencia de un poder positivo en un ámbito dado no es algo negativo, sino que supone, como señala Scheler con fuerza, «una auténtica conciencia de poder o, al menos,... el poder todavía indiferenciado de la persona misma»[223]; y la trasferencia de este poder auténtico a un ámbito donde no puede aún ejercerse, supone en todo caso *la realidad, a saber, el estar-dado en la afectividad, de un poder cualquiera, diferenciado o no, ya capaz o no de ejercerse: el estar-dada de la existencia misma en la realidad de su afectividad.*

¿Qué significa, sin embargo, la relación original de la afectividad y la acción? ¿En qué consiste la determinación inmediata de ésta por aquella? A la inteligencia de esta relación y de la determinación que implica le es esencial la rememoración por la problemática de lo que constituye el ser mismo de la afectividad y de la acción, la rememoración del acto que las circunscribe y las define en el plano ontológico. La acción es la existencia misma y su esencia; es el poder que la constituye, originalmente experimentado y vivido en el Yo puedo, y el ejercicio de este poder. La afectividad es el ser de la acción, el ser del Yo puedo; es, como acaba de recordar la problemática, el ser-dada-a-ella-misma de la existencia en su realidad, su revelación originaria, su esencia. Porque la afectividad constituye la esencia de la acción, la esencia del Yo puedo y de su querer, la relación entre ambas ya no puede comprenderse como una relación entre términos distintos; la determinación de la una por la otra ya no puede reducirse a una «acción» de la primera sobre la segunda como sobre una realidad separada y diferente de ella, a un proceso de causación externa entre dos entes, ni tampoco a la motivación de un comportamiento o una conducta por un estado afectivo; y es verdad decir, en este sentido, que «yo no puedo buscar en mí el estado o el sentimiento que me empuja a actuar», no porque «son mis actos los que provocarán este sentimiento»[224], sino porque en el fenómeno descrito no hay ninguna dualidad, porque el sentimiento es la realidad misma del acto. La relación de la afectividad y la acción es una relación interna, inmanente, es decir también, la ausencia de toda relación. La relación de la afectividad y la acción no es una relación de la acción con algo distinto que la provoque desde fuera o que la funde como un fundamento ajeno; es una relación de la acción con ella misma, en cuanto que esta acción, constitutiva de su realidad, reside precisamente en su afectividad, en la afectividad misma como tal. De esta manera, en efecto, es como la afectividad determina

223. *F*, 360-361, nota.
224. Sartre, *L'Existentialisme est un Humanisme*, 45.

la acción: no como un antecedente determina un consecuente, no como una causa, un motivo o un móvil, sino como su esencia.

Únicamente a la luz de esta determinación de la estructura interna del ser, de la determinación ontológica de la afectividad como constituyendo la realidad misma de la acción y su esencia, se vuelve transparente y encuentra su sentido la tesis de Lutero según la cual la dicha es la condición de la acción buena – según la cual sólo el hombre feliz y bienaventurado se conduce bien. Si se trata aquí, en efecto, de algo más que la mera afirmación óntico-existencial de una conexión habitual o incluso inevitable entre un estado afectivo dado y el carácter de la acción que determina; si esta determinación se propone, por el contrario, como una correlación de orden eidético, ésta a su vez no puede simplemente ser afirmada: su arraigo en la esencia es la exhibición de la esencia misma, la captación del estado afectivo como constituyendo el ser-dado-a-sí-mismo del querer, su posibilidad más interior y precisamente su realidad. Por eso el concepto mismo de correlación, aun entendida en un sentido eidético y ya no empírico, se revela aquí impropio, si es cierto que no puede subsumir la relación fundante de la esencia y lo que ella funda, su unidad con él. Impropia, por consiguiente, es también la afirmación según la cual existe un «mismo tipo de correlación... entre los valores de actos y los sentimientos que acompañan la efectuación de esos actos» –según la cual «todo querer dado como bueno va acompañado por sentimientos de felicidad centrales, todo querer dado como malo va acompañado por sentimientos de pena igualmente centrales»[225]. Pues el problema es justamente saber lo que conviene entender por «va acompañado por», lo que constituye el vínculo del querer bueno o malo con el sentimiento central que lo acompaña; y la determinación ontológica de este vínculo, la interpretación de la afectividad como constituyendo el ser-interior del querer y su realidad, vuelve especialmente insuficiente su captación bajo la forma de una mera «correlación», que ya sólo puede, por tanto, ser constatada.

La insuficiencia de la determinación del «vínculo» entre el estado afectivo y el querer es idénticamente la de la crítica dirigida por Scheler contra los conceptos morales tradicionales de «recompensa» y «castigo». Éstos, los bienes que sirven de recompensa y los males que sirven de castigo, no pueden confundirse, según él, con los sentimientos de dicha o desdicha ligados a la efectuación del querer bueno o malo, porque no se sitúan en el mismo nivel de «profundidad», no alcanzan el mismo grado de «centralidad»[226]. Ciertamente, la idea de un estado

225. *F*, 357.
226. Cf. *ibid.*

afectivo sintéticamente ligado al querer y a la acción y sirviéndoles de recompensa o de castigo es inadmisible. ¿Dónde se podría encontrar, en efecto, el fundamento de tal vínculo y de la síntesis que pretende establecer, sino en la especulación o también quizá en una fe práctica, tanto una como otra ajenas a los presupuestos de la filosofía que se atiene a lo que es y se muestra tal? Scheler, no obstante, no sólo mantiene la idea de semejante síntesis en lo que concierne a la relación de la acción con bienes o males de recompensa o castigo, limitándose a desvalorizarla al mismo tiempo que a lo que ella sintetiza, al considerar estos bienes y estos males, conforme a la teoría de los diferentes niveles afectivos, como estados «superficiales»; la conserva además, como hemos visto, para definir la relación de la acción con los sentimientos centrales que la acompañan, en la medida en que esta relación se comprende precisamente como una correlación. En realidad, ningún bien de recompensa ni ningún mal de castigo, ningún estado afectivo en general, y tampoco un estado afectivo «central», se encuentran ligados sintéticamente al querer o a su efectuación, porque pertenecen como tales, en su afectividad, a la conciencia analítica de este querer y de la acción, y la constituyen. Por eso, si la ética pretendiera mantener, a pesar de las evidencias de la ontología, los conceptos de recompensa y castigo, no podría hacerlo más que dejando de considerar los bienes y los males que designan como añadidos sintéticos, como consecuencias separadas de los diferentes actos a los que, sin embargo, acompañan y a los que se unen así misteriosamente, para captarlos, por el contrario, como el ser mismo de estos actos, *como su afectividad*. Esto es, en realidad, lo que se esconde tras la concepción del sentido común según la cual nada se hace impunemente, y le proporciona la fuerza de una convicción tan inquebrantable que la filosofía racional, en lugar de oponerse a ella, creyó necesario más bien justificarla e incluso fundamentarla recurriendo, si era preciso, a postulados: *la determinación del ser del querer y de la acción, del ser en general, como afectividad.*

§ 69. *La inmanencia radical del sentimiento y la imposibilidad de principio de actuar sobre él*

La determinación ontológica fundamental de la afectividad como constituyendo el ser del querer y de la acción lleva a la problemática ante esta consecuencia esencial: *en cuanto que les es interior como su ser, como constituyendo su esencia y su realidad misma, el sentimiento no puede depender del querer o de su ejercicio –de la acción–, ni puede ser producido por ellos.* Que el sentimiento no pueda depender del querer o de la acción, que no se produzca como su consecuencia o como su

efecto, que no pueda tampoco ser modificado ni siquiera un poco por su ejercicio, se deriva justamente de que los precede no sólo, a decir verdad, como un antecedente o como un móvil, sino precisamente como lo que les confiere el ser, como su posibilidad más interior y como su fundamento. El sentimiento no puede ser producido ni modificado por el querer porque está presente en él; escapa necesariamente a nuestra acción porque está ahí ya cuando la acción se produce y precisamente para que pueda producirse. Porque el sentimiento está presente en el querer, porque está ahí ya cuando la acción se produce y para que pueda producirse, porque los penetra como lo que les da cada vez permiso para ser y como su ser original, el sentimiento los domina necesariamente, domina y determina todo lo que quiere este querer y todo lo que realiza, todo lo que hace esta acción. Así se establece, no como una mera proposición psicológica concerniente a las diversas modalidades de la vida afectiva, sino como perteneciente a la esencia de ésta, a la afectividad misma, una propiedad esencial. La determinación ontológica fundamental de la afectividad como constituyendo el ser del querer y de la acción significa idénticamente su independencia absoluta respecto de ellos, la imposibilidad por principio de actuar sobre el sentimiento.

La independencia absoluta del sentimiento respecto del querer y de la acción, la imposibilidad por principio de actuar sobre él, el hecho de que ningún acto, ningún comportamiento posible en general está en condiciones de provocarlo o de modificarlo, es el contenido temático de la proposición de Lutero según la cual la dicha se requiere como condición de toda acción buena y de toda buena conducta, como condición de la «obra» positiva y salvadora. Lo que interesa a Lutero, en efecto, tanto como el principio que acabamos de recordar aquí, a saber, la determinación inmanente de la acción por la afectividad, es su consecuencia inmediata y lo que ella significa concretamente para el hombre: su impotencia radical para salvarse él mismo, es decir, para cambiar su ser por su acción. La afirmación reiterada según la cual todo lo que podemos hacer carece de importancia, al menos en lo que concierne a lo esencial, a saber, a nuestra trasformación y nuestra regeneración interiores; la crítica de las buenas obras consideradas en ellas mismas como inoperantes y vanas, como incapaces de provocar –a modo de consecuencia segura y necesaria– el devenir en nosotros de la dicha, de «merecer» ésta; la crítica correlativa de los méritos, la idea de que, para circunscribir lo que ocurre últimamente con el ser metafísico de la persona, conviene no apreciar la suma de sus esfuerzos ni la significación que dan a su vida, sino remontarse más arriba, a un ámbito del origen del que todo depende pero que él mismo no depende de nada y en modo alguno de estos esfuerzos, de estas obras, de todos los actos y de todas las modali-

dades que componen en conjunto la realización temporal de un destino individual... ¿Expresa todo ello algo distinto de esta impotencia radical de la acción respecto de su fundamento? La anterioridad ontológica de éste, su independencia absoluta respecto de la acción, el hecho de que el ser del fundamento, a saber, la afectividad misma y sus tonalidades fundamentales, la dicha de la salvación o, en el extremo opuesto, la desesperación y la perdición, lejos de depender de nuestra vida práctica y de su historia y del ser-realizado de esta historia en lo que llamamos un destino, las domina, por el contrario, y está sobreordenada a ellas para siempre como lo que las determina y de este modo las predestina, ¿no es todo ello también, más allá de su interpretación propiamente teológica o religiosa, el contenido filosófico de la doctrina de la predestinación? Aquí concuerda visiblemente, si no en lo que concierne a esta interpretación teológica y a sus prolongaciones ético-religiosas, al menos en el fondo, el pensamiento de Lutero con la fuente donde se alimenta[227]. La concepción de un elemento afectivo fundamental de la existencia sobreordenando todos mis actos, de manera que éstos, cualesquiera que sean, no lo afectan en nada; de manera que, cualquiera que sea su significación axiológica aparente o real, haga yo lo que haga, todo esto es vano, si este elemento no se ha establecido previamente en su determinación esencial y salvadora, «si no tengo caridad», es la concepción de san Pablo. Que esta posición previa de un elemento afectivo fundamental y de que lo que él es cada vez sea independiente de la acción, es lo que expresa también, a través de toda su historia, sus incertidumbres y las múltiples controversias a las que ha dado lugar, la doctrina de la gracia: *la impotencia del hombre ante Dios no es precisamente sino la impotencia de la acción respecto de la afectividad.*

La impotencia de la acción respecto de la afectividad no se deriva solamente de la inmanencia de ésta en aquella, de la inmanencia del sentimiento; confirma además a la problemática en sus tesis fundamentales. Lo que la acción presupone en general, considerada en su relación con aquello sobre lo que actúa, es, en efecto, esa relación, de manera que ésta no se añade en absoluto de forma extrínseca a la acción misma, sino que, por el contrario, le es inherente y la constituye; de modo que la acción no es concebible sin esta relación con aquello sobre lo que y para lo que actúa, con lo que se propone obtener y realizar. Esta relación, siempre que no entendamos arbitrariamente bajo el concepto de acción una mera secuencia mecánica y ciega entre dos entes, es por esencia in-

227. Esta nueva muestra del peculiar modo de aprovechamiento filosófico de las tesis de la religión no persiste en la posterior filosofía del cristianismo de Henry, en la que Lutero no resalta. Naturalmente, el casi quietismo de estas afirmaciones reta fuertemente a quien sostiene que la libertad es la esencia (N. del T.).

tencional. La acción no se refiere sólo de manera intencional al objetivo que supone siempre, al correlato axiológico de la precepción afectiva inherente a la tendencia que la suscita; en ella misma, en su efectuación concreta y en su realización, la acción es esta relación, si es verdad que el acto de mover algo, por ejemplo, no es sino la trascendencia de un esfuerzo y su relación interior con el término movido por él. El querer, de la misma manera, presupone la exterioridad de lo que él quiere y no es posible sino como esta relación interior con un «objeto». Sin embargo, porque la estructura del querer y de la acción consiste en la relación intencional; porque se proponen necesariamente como «querer de», como «acción sobre», lo que quiere este querer, aquello sobre lo que actúa esta acción se encuentra determinado desde el punto de vista ontológico de un modo riguroso, como el correlato de esta relación, como lo que el sentimiento por principio se niega a ser nunca. Esto es, en efecto, lo que significa la inmanencia del sentimiento, la imposibilidad de principio en que se encuentra de presentarse como un contenido trascendente. Por esta razón en primer lugar, *porque no es y no puede ser el correlato de un querer ni su objeto, el término o la meta de una acción, el sentimiento no puede ser producido.*

¿Opondremos aquí al resultado del análisis eidético la lección de la experiencia? ¿No muestra ésta que el sentimiento es precisamente lo que los hombres proponen la mayoría de las ocasiones a su acción como el objetivo de ésta; que la felicidad, por ejemplo, en todo caso en un gran número de sociedades, constituye el fin último de todas las formas de actividad individual o colectiva? ¿No debe la propia problemática reconocer, como una posibilidad pura, la relación de un querer con el sentimiento como con su «objeto»? *Sin embargo, en la medida en que el querer apunta intencionalmente a un sentimiento, éste es irreal; lejos de que el querer pueda ponerlo o la acción producirlo, toda relación intencional con el sentimiento basta para volverlo imposible; lo que ella da no es el sentimiento mismo, su realidad, sino sólo el concepto de esta realidad, es decir, su negación.* «Hay cosas, señala justamente Scheler, que precisamente no se obtienen cuando se han vuelto el objetivo consciente de la actividad»[228]. Ocurre así con la felicidad y el sufrimiento, con el sentimiento en general. Si éste se halla ligado a un acto, nunca es como su correlato, sino como su realidad. Por el contrario, hacer del sentimiento, cualquiera que sea, el correlato de ese acto, el objetivo de un querer, es no dar con él. No se puede, por ejemplo, apuntar intencionalmente a la fusión afectiva, a la emoción voluptuosa que surge de ella; precisamente no se da con ellas, como señala también Scheler:

228. *SS*, 55.

«allí donde, como se está buscando intencionalmente y por ella misma la voluptuosidad, la pareja es considerada como un simple medio de disfrute auto-erótico». La razón de esta desaparición de la voluptuosidad en el caso de una intención dirigida a ella no reside, sin embargo, en una mera ley psicológica, en el hecho de que «la concentración de la atención ejerce sobre los movimientos de expresión automáticos... una influencia inhibidora»[229]; o más bien, hay que remontarse al origen de esta ley, a la incapacidad por principio del sentimiento de desarrollarse bajo la mirada de la atención, de exhibirse, en general, en el medio del ser trascendente, *incapacidad que es la del movimiento mismo como subjetivo, como originalmente afectivo, por consiguiente, también la de los movimientos de expresión ligados a la voluptuosidad e impropiamente calificados por Scheler de 'automáticos'».*

La imposibilidad para el sentimiento de constituir nunca, como sentimiento real, el tema del querer o de la acción, el hecho de que, cuando se apunta a él como tal, se encuentra por el contrario y necesariamente privado de realidad, no sólo confirma a la problemática en sus resultados esenciales, sino que aclara el carácter paradójico y, en el nivel de la psicología, necesariamente enigmático de la relación de la existencia con sus propios sentimientos, es decir también, de la afectividad con ella misma. Que, por ejemplo, no podamos amar nuestro amor, *que el sentimiento no pueda apuntar intencionalmente a sí mismo, amarse a sí mismo, no significa ciertamente que permanezca privado de toda relación consigo, sino que ésta, a saber, precisamente la afectividad, es irreducible a la relación intencional igual que a toda forma de trascendencia en general.*

La imposibilidad para la existencia afectiva de referirse a sus propios sentimientos, es decir, también la imposibilidad para estos últimos de constituir nunca el correlato de una intencionalidad, la estructura ontológica última en que arraiga esta doble imposibilidad, es también lo que es capaz de dar a una ética de la afectividad, a la ética en general, algo así como un fundamento. Si el fariseísmo, por ejemplo, debe ser criticado no en razón de su carácter desagradable, no en función de una preferencia subjetiva, si él se critica o más bien se destruye a él mismo, si el amor al bien en general en un sinsentido, es que no podemos amar nuestra propia bondad, es decir, el amor que dirigimos a los otros; es que el bien, el amor no puede amarse a sí mismo. Además, esta destrucción de sí del amor en la relación intencional consigo mismo, esta autodestrucción del sentimiento desde el momento en que se propone a él mismo o, mejor dicho, a la existencia que él determina afectivamente como su tema

229. *S*, 170.

propio y, más especialmente en lo que concierne a la ética, como el tema de su querer o de su acción, no debe comprenderse dialécticamente[230]. Pues es también demasiado concederles, en su relación intencional con el sentimiento, el poder de hacer que éste se desvanezca. Igual que no puede producir el sentimiento, la acción, en realidad, no puede destruirlo. Podemos muy bien querer experimentar un sentimiento, esforzarnos por ello y experimentarlo en una experiencia efectiva. Lo cierto es que esta experiencia no debe nada al querer ni al esfuerzo; y es que *el sentimiento no puede nacer y crecer ni aparecer en el medio abierto por ellos.* El carácter paradójico y aparentemente dialéctico de la relación del querer con el sentimiento al que apunta, el hecho de que, al querer ponerlo, por eso mismo no da con él, no expresa de hecho ninguna relación real, sino, más bien, subraya la ausencia de toda relación entre ellos, la heterogeneidad absoluta de la realidad del sentimiento y el medio donde se mueve la acción. Precisamente una acción sobre el sentimiento sólo sería posible si fuera capaz de encontrarse con él, si el sentimiento fuera capaz de proponerse como un correlato intencional.

Es de notar a este respecto que las diversas teorías que, desde el Pórtico a la *Christian Science* pasando por Espinosa y Goethe, han pretendido someter la afectividad al poder del hombre y colocarla bajo la dependencia de su querer y de su acción, han comenzado por reducirla a un conjunto de representaciones que no difieren de las del pensamiento más que por su confusión y que, por consiguiente, se podían, gracias al juego de la objetivación, volver homogéneas a éstas e inofensivas como ellas. Tratar la realidad como una representación, pretender reducirla a ésta, a algún elemento ideal y sometido como tal al poder de la actividad conciente, es propiamente lo que llamamos una mistificación. Esta última encuentra su forma extrema y más escandalosa en la *Christian Science* y, en general, allí donde el pensamiento, considerando la realidad una simple ilusión, se esfuerza por ello en volverla dócil a sus procedimientos y a sus técnicas. Lo que se ofrece a éstas, sin embargo, a las diversas formas de objetivación en las que consisten, es todo lo más el «objeto» de la afectividad, en modo alguno su realidad, que escapa y se mantiene tanto más peligrosamente cuando se ha creído captarla o eliminarla. El fracaso al que no dejan de abocar los intentos de esta índole no hace, sin embargo, sino confirmar los resultados del análisis eidético, que no puede ser desmentido por la experiencia, ya que no es, a fin de cuentas, más que la lectura de las estructuras esenciales de ésta. Así se encuentra incluida a priori en la determinación ontológica de la esencia de la afectividad como inmanencia y en la interpretación de ésta como

230. De esta forma es como la comprende Scheler, cf. *F*, 357, nota 1.

constitutiva de la realidad, la imposibilidad por principio de actuar sobre el sentimiento, y ello en doble sentido: como imposibilidad de producirlo y, de la misma manera, de modificarlo o de destruirlo.

Porque arraiga en su esencia, en la esencia de la afectividad, la imposibilidad de actuar sobre el sentimiento se afirma y se deja reconocer sea cual sea la naturaleza de este último. Aquí también se debe rechazar la pretensión planteada por Scheler de instituir a este respecto una distinción entre los diferentes sentimientos o entre sus «niveles», como si los sentimientos más profundos, «los sentimientos que brotan... de lo hondo de nuestra persona»[231], fueran los únicos independientes de nuestra voluntad, mientras que ésta podría actuar sobre los otros, de manera tanto más eficaz cuanto más cerca estén del nivel periférico o sensorial. De este modo, el excitante conveniente puede provocar todas las formas de placer, mientras que esta producción del sentimiento querido es ya más difícil en el caso del sentimiento vital, que está ligado a gran número de condiciones de las que algunas, como las disposiciones individuales o étnicas, están precisamente sustraídas al querer; más aún en el caso de los sentimientos del alma que, interiores al yo, no pueden ser modificados por él, siendo esta última imposibilidad insuperable en el caso de la desesperación o de la dicha. Que la imposibilidad de actuar sobre el sentimiento se derive de su pertenencia interior al yo y de su profundidad; que, más aún, sea proporcional a ésta, quiere decir, con absoluta evidencia, que se deriva de su inmanencia, de la inmanencia de la afectividad, y es idéntica a ella. Scheler, no obstante, sólo descubre este carácter del sentimiento –aunque no lo hace más que de una forma puramente psicológica, precisamente como un carácter del sentimiento, no como su esencia– a propósito de los sentimientos espirituales, «los más profundos», porque, como ha mostrado la problemática, son los únicos que él considera en su realidad, mientras que siempre confunde más o menos a los demás con su estar-constituidos. En cuanto a la acción que describe sobre estos últimos, sobre los sentimientos sensoriales, vitales e incluso «del alma», es digno de atención que la presenta como indirecta, como realizándose por la mediación de una causa o de un excitante, es decir, en realidad por la mediación de un objeto capaz de afectarnos.

Una acción indirecta de este tipo, por la mediación de un objeto, por la mediación de la afección, ¿no es acaso posible, ciertamente, en lo que concierne no a algunos sentimientos, sensoriales o vitales por ejemplo, sino a todos los sentimientos en general? ¿No se realiza de hecho cuando un comportamiento individual o colectivo favorece una situación tal que la existencia que se encuentra situada en ella experimenta

231. *F*, 344.

inevitablemente, o en todo caso muy probablemente, unas tonalidades afectivas determinadas, positivas o negativas, agradables o desagradables? Ciertas disposiciones afectivas, por lo menos, ¿no dependen de las condiciones en las que precisamente se producen? La posibilidad de una acción indirecta sobre el sentimiento por la mediación del objeto no es, sin embargo, más que la posibilidad de una determinación de la afectividad por la afección misma; determinación de la que la problemática ha mostrado que su sentido debía justamente ser invertido, que debía comprenderse como una determinación de la afección por la afectividad. *La independencia absoluta del sentimiento respecto de la acción abarca su independencia absoluta respecto de la afección, la corrobora y es idéntica a ella.*

La independencia absoluta del sentimiento respecto de la acción y de la afección conduce inevitablemente a la problemática ante la cuestión de su origen, ante la cuestión del origen y el fundamento que deben ser reconocidos y asignados a las diversas tonalidades afectivas de la existencia en cuanto que no se pueden explicar ni por el comportamiento en el que ésta se expresa ni por la afección que no deja de sufrir. Si el origen del sentimiento y de sus diversas modalidades no se encuentra ni en la acción ni en la afección, de las que, por el contrario, es el fundamento, ¿no conviene buscarlo, por consiguiente, en él mismo y en su esencia? La problemática debe poner en evidencia el arraigo de las tonalidades afectivas fundamentales en la esencia misma de la afectividad, su ser posible y su devenir a partir de la estructura interna de ésta.

§ 70. *La esencia de la afectividad y las tonalidades afectivas fundamentales. Afectividad y absoluto*

La estructura interna de la inmanencia, es decir también, de la afectividad misma, ha sido comprendida aquí como la esencia de la no-libertad. En ésta reside el origen último y el fundamento de lo que acaba de reconocer la problemática como un carácter eidético del sentimiento, a saber, la imposibilidad por principio de actuar sobre él. Tal imposibilidad, en efecto, no se debe solamente ni en primer lugar al hecho de que la afectividad constituye la esencia del querer, de manera que, inmanente a éste e idéntica a su ser, precede necesariamente a su acción y la determina, lejos de poder derivarse de ella. Que la afectividad determina la acción y la precede como su esencia, como la fuente de la que mana necesariamente, quiere decir que la impotencia del querer y de la acción respecto del sentimiento debe ser buscada no en el querer ni en la acción misma sino precisamente en lo que los determina y les sirve de fundamento y constituye su esencia, a saber, en el sentimiento mismo.

La imposibilidad de actuar sobre el sentimiento concierne a éste, o más bien a su esencia y a ella es imputable. *La imposibilidad de actuar sobre el sentimiento encuentra su origen y reside en la impotencia original del sentimiento respecto de sí, en la afectividad misma comprendida como la esencia de la no-libertad.*

La impotencia original del sentimiento respecto de sí, la determinación ontológica fundamental de la afectividad, es decir, del ser mismo, como encontrando su estructura en la esencia de la no-libertad, es lo que expresan las doctrinas, a las que hemos aludido, de la predestinación y la gracia; lo que les confiere, más allá de su contenido dogmático inmediato, una significación metafísica última. La incapacidad en que se encuentra el hombre de asegurar él mismo su salvación no se refiere en último lugar a la relación que se instituye entre su acción y su ser, al hecho de que la primera se revela finalmente incapaz de modificar al segundo, que, por el contrario, es interior a ella y la determina. Pues de lo que se trata en realidad no es de esta relación de la acción del hombre con su ser, sino de éste y de su estructura interna, de la estructura interna del ser mismo en cuanto tal. Esta estructura, la relación original del ser consigo, relación que lo constituye, es lo que se nos descubre y se deja reconocer a través de las proposiciones teológicas cuya mira sigue siendo, más allá de su consecuencia práctica o propiamente religiosa, la naturaleza de lo absoluto, a la luz del cual se aclaran y adquieren sentido. Por eso conviene reconocer que la crítica de las buenas obras y de los méritos no concierne ni a la acción ni a la relación que ella mantiene con su propio fundamento, a saber, la afectividad y las tonalidades fundamentales que la determinan; concierne a él, al fundamento. La impotencia que saca a la luz es la del fundamento mismo, su impotencia respecto de sí como entregado a sí en la pasividad ontológica originaria del sufrir. La teología de la gracia no expresa la determinación de la actividad en su conjunto a partir de un elemento afectivo fundamental de la existencia, ni la posición pura y simple de éste en su independencia radical respecto del querer y de la acción, sino la estructura misma de este elemento, la estructura de la afectividad y del ser mismo como no pudiendo ponerse a sí mismo, como originalmente pasivo respecto de sí.

La determinación ontológica fundamental del ser como originalmente pasivo respecto de sí, la determinación de la afectividad como constituyendo la esencia de esta pasividad y su contenido fenomenológico efectivo, no dejan indeterminado el concepto de éste, no dejan a la problemática en presencia de algo afectivo, comprendido por ella como el fundamento último de todo pero del que no pueda decir con más profundidad lo que es. Que la afectividad constituya el fundamento último de todas las cosas, pero en el sentido de un fundamento fenomenológico;

que sea la esencia de la pasividad ontológica originaria y precisamente su contenido efectivo, implica su determinación, pues lo que se propone efectivamente bajo la forma de la afectividad, en esta forma y por ella, lo que se propone como afectivo, se propone necesariamente como una tonalidad, como esta o aquella tonalidad afectiva. *A la esencia de la afectividad pertenece que ella se fenomenalice bajo la forma de un sentimiento particular*[232]. El sentimiento precisamente es siempre un sentimiento particular, y no en razón de una determinación extrínseca, de una determinación de la existencia afectiva a partir de la afección o de la acción, sino en razón de su esencia, como una consecuencia de la afectividad misma y de lo que ella es. Pues la afectividad es la autoafección, es el experimentarse a sí mismo interiormente, y *lo que se experimenta a sí mismo interiormente se experimenta necesariamente tal como es, como un contenido determinado, por consiguiente.* La afectividad es la esencia de la experiencia, su surgimiento original, su sustancia y su efectividad; y la experiencia, en la medida en que es efectiva, en la medida en que tiene una sustancia y un contenido, es siempre *una* experiencia. Porque su esencia reside en la afectividad, la experiencia reviste necesariamente una forma determinada; porque consiste en el experimentarse a sí mismo interiormente del ser, en el hecho de experimentarse a sí mismo interiormente, se propone como una experiencia particular, como una experiencia concreta. El experimentarse a sí mismo interiormente proponiéndose necesariamente como una experiencia particular y concreta, es el sentimiento y, a la vez, lo que hace de él cada vez un sentimiento determinado.

La determinación del sentimiento, su particularidad, porque arraiga en su esencia, en una estructura ontológica, no tiene nada que ver con la de un mero hecho, con la particularidad o la determinación que pertenecen en general a los hechos empíricos y, de la misma manera, a los hechos psíquicos tratados como tales. La particularidad de un hecho se constata como él, como él es inexplicable, irracional y contingente; es una determinación a posteriori. La particularidad del sentimiento, por el contrario, arraiga en la estructura original de toda experiencia posible en general, como experiencia efectiva; es la efectividad misma como idéntica a la afectividad y, por consiguiente, como tonalidad determinada. Por esta razón, además, la particularidad del sentimiento, la particularidad del ser mismo y de la existencia tampoco debe tomarse en el sentido en que la entiende Berkeley cuando afirma que «todo lo

232. Nos atrevemos a apuntar la necesidad de una prueba de esta tesis clave, que acerca inmensamente lo absoluto a lo finito. No puede bastar con el registro de que así sucede en la finitud, puesto que se está hablando de la esencia (N. del T.).

que existe es particular»[233]. El carácter particular, en el sentido berkeleyano, de todo lo que existe encuentra ciertamente su origen, a pesar de los presupuestos explícitos del empirismo, en una esencia: en la esencia de la experiencia sensible, que prescribe a ésta realizarse bajo la forma de contenidos sensoriales sometidos a las estructuras reinantes del espacio y del tiempo. Pero la particularidad de estos contenidos se funda en la particularidad de la experiencia pura y concreta en que la experiencia sensible encuentra su propia posibilidad. La particularidad de la experiencia pura es justamente la del sentimiento, la de lo que, al afectarse y experimentarse a sí mismo en su pasividad ontológica original respecto de sí, se afecta y se experimenta en la determinación de lo que él es.

Sin embargo, la afirmación del carácter determinado de la experiencia afectiva ¿no sigue siendo abstracta? Pues a lo que se apunta es sólo al concepto de una determinación, mientras ésta no es exhibida en su contenido efectivo, y el simple concepto de una determinación es en sí tan vacío como el del ser indeterminado o el de la existencia. ¿O es que la determinación ontológica de la esencia de la afectividad no establece, *además del carácter necesariamente particular de los modos según los cuales ésta se fenomenaliza cada vez, el contenido de estos modos, el contenido efectivo y la naturaleza de las tonalidades determinadas en las que la esencia se realiza y que constituyen como tales los modos originales y fundamentales del ser?* La esencia de la afectividad reside en el sufrir y se encuentra constituida por él. En el sufrir el sentimiento se experimenta él mismo en su pasividad absoluta respecto de sí, en su impotencia para trasformarse él mismo; se experimenta y hace la experiencia de sí como entregado sin remedio a sí para ser lo que es, como cargado para siempre con el peso de su ser propio. Estar entregado a sí, estar cargado para siempre con el peso de su ser propio, *la gravedad de la tonalidad incluida en su situación original y constituyéndola, es, pues, lo que experimenta el sentimiento cuando se experimenta a él mismo, cuando es lo que él es. La estructura ontológica universal de la afectividad es su contenido determinado, el sentimiento particular en el que se fenomenaliza cada vez. En el sufrir como sufrirse a sí mismo reside y se descubre como su modo original y fundamental, consustancial a su esencia y puesto por ella: el sufrimiento del ser. El ser, la afectividad, por esencia es sufrimiento.*

El sufrimiento no es un mero hecho, una tonalidad particular en el sentido de la psicología, una de tantas determinaciones, que tiene para

233. «Every thing which exists is particular», *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, en *Berkeley's complete works* I, Fraser, Oxford 1901, 403.

ella la evidencia de su presencia y es como tal insuperable, pero pasajera y contingente como ellas, como cualquier hecho. Todavía menos se puede atener a la naturaleza de éste y a su condición, al hecho mismo considerado en cuanto tal, al hecho de la existencia, por ejemplo. Pues la existencia no se descubre así, como un mero hecho; todo hecho en general es lo que es, insuperable, contingente y, de un modo u otro, pasajero, sólo para la mirada del ékstasis, pero de manera que el sufrimiento de este descubrimiento no reside nunca en lo que descubre, sino en él y en su estructura más interior, en la estructura interna del ser. *La posibilidad del sufrimiento precisamente debe captarse en el ser como posibilidad del ser mismo, como idéntica a la esencia de la afectividad y prescrita por ella.* Que la existencia se descubra originalmente sufriente no se debe al hecho de que está ahí, injustificable y no fundada, sino a la naturaleza de su fundamento; lo patético de lo absoluto no reside en su contingencia, sino en su esencia.

Porque lo patético de lo absoluto reside en su esencia y el sufrimiento en el ser, como su posibilidad más interior, como lo que se fenomenaliza originalmente en el «sufrirse a sí mismo» que lo constituye, lo que se fenomenaliza de este modo no depende más que del ser, de lo absoluto y de su estructura universal. Lejos de poder derivarse de nuestra acción, de una acción cualquiera, o también de la acción del pensamiento[234], el sufrimiento forma el tejido de la existencia, es el lugar donde la vida se vuelve viva, es la realidad y la efectividad fenomenológica de este devenir. El sufrimiento, a decir verdad, no sólo es independiente respecto de la acción; el que no se derive de ella, más aún, el que no pueda derivarse de ella, es justamente lo que lo hace posible. Porque, sin distancia y sin poder respecto de sí, no es nunca el «aquello sobre lo cual» de este poder, el «aquello sobre lo cual» de una acción, es por lo que, en su pasividad original respecto de sí y en la impotencia de esta pasividad, se determina como lo que es, como el sufrimiento del sufrir y como su pathos. Por esta razón también, porque se determina y reside en la pasividad original del sufrir y en su impotencia, en la autoafección del ser, el sufrimiento no se deriva tampoco ni puede derivarse de la afección de éste por el ser ajeno, de la afección. *La no-motivación de la afectividad, el hecho de que el sentimiento no se derive de lo que nos afecta, lejos de dejar indeterminado el contenido de éste, lejos de dejar la afectividad en la abstracción y el vacío de su concepto, es lo que los determina y pone la esencia en la afectividad, la realidad y la particularidad de una tonalidad afectiva, en el sufrimiento de su sufrir.*

234. «En primerísimo lugar, sería el pensamiento lo que daría el dolor a los mortales», decía Heidegger en su comentario de Hölderlin, cf. *Essais et Conférences*, 162.

Para dar cuenta del sufrimiento, de sus modalidades y de su devenir en nosotros, la psicología ciertamente no carece de explicaciones, las cuales se refieren inevitablemente al ser exterior, más bien, a la relación que mantiene éste con la estructura psicofísica del hombre, con sus determinaciones interiores, naturales o psíquicas. Porque tiene el poder de estar de acuerdo con éstas o, por el contrario, de oponerse a ellas, el poder, por consiguiente, de representar su satisfacción o su fracaso en múltiples símbolos, ligados entre ellos según leyes que dan lugar a procesos de trasferencia, sustitución, sublimación, etc., lo real determina en nosotros la modalización de nuestra vida afectiva; y porque choca con ella la mayoría de las veces en sus aspiraciones secretas o confesadas, o sencillamente las ignora, provoca el juego diverso de nuestras «contrariedades», de nuestras penas y de nuestras tristezas, nuestro sufrimiento. Ahora debemos preguntarnos por qué, no obstante, lo que en la afección por el ser exterior se encuentra contrariado o herido por él toma la forma de algo afectivo, *más precisamente, la forma de este sentimiento determinado que llamamos pena o sufrimiento.* Cualquier «explicación» de ésta la presupone, presupone su surgimiento original en la esencia de la afección, en la esencia de la afectividad misma, como posibilidad pura permitida y prescrita por ella.

La determinación de la afectividad como sufrimiento, como esta tonalidad particular en que la esencia de la efectividad halla la efectividad fenomenológica de su ser-concreto, ¿puede aspirar a una significación ontológica radical y pura, a la universalidad, si se proponen a nosotros otras tonalidades cuyo contenido, por él mismo, se opone de manera manifiesta al del sufrimiento, si *Stimmungen* [tonalidades] como el placer, el bienestar, la alegría, la dicha son posibles y reales? Las determinaciones que podríamos llamar, y a veces llamamos, «negativas» de la vida afectiva, a saber, las diversas modalidades del sufrimiento, ¿no deben comprenderse no como determinaciones ontológicas, sino como simples determinaciones existenciales, cuyo origen ciertamente permanece mal explicado, pero cuyas diferenciación y existencia en el flujo de las *Stimmungen* constituyen un hecho análogo al de estas otras *Stimmungen*, análogo al hecho y a la existencia, por ejemplo, de los colores? Pretender asignar a algunas de estas tonalidades una significación ontológica y, como tal, universal y fundamental, ¿no es privilegiar arbitrariamente, sin tener en cuenta lo dado, en función de una preferencia subjetiva, y para satisfacer el gusto moderno de un cierto patetismo, el pesimismo de una época perturbada? ¿No es sustituir la ontología por consideraciones de orden axiológico, ajenas en todo caso a su propósito?

Lo que se realiza en la impotencia del sufrir, en el sufrimiento por consiguiente, lo ha mostrado, no obstante, la problemática. La impoten-

cia del sufrir, el sufrimiento, es el ser-dado-a-él-mismo del sentimiento, su estar-clavado-a-sí en la adherencia perfecta de la identidad; y en esta adherencia perfecta a sí, la obtención de sí, el devenir y el surgimiento del sentimiento en él mismo en el gozo de lo que es, es la alegría. Aquí se descubre, en su contenido fenomenológico concreto, como una tonalidad afectiva fundamental, como un modo fundamental y original del ser, inscrito en su estructura y querido por ella, idéntico a su efectividad, lo que ha sido reconocido como la potencia o el poder del sentimiento. La potencia del sentimiento no es una abstracción, la idea de una potencia o de un poder; es una experiencia, la experiencia de sí del ser en el disfrute de sí. La potencia del sentimiento, como ha mostrado la problemática, es la reunión edificadora, el ser captado por sí mismo, su iluminación, su fulguración, es el devenir del ser, el surgimiento triunfante de la revelación. Lo que adviene, en el triunfo de este surgimiento, en la fulguración de la presencia, en la Parusía y, en fin, cuando hay algo y no, más bien, nada, es la alegría. La alegría no es una consecuencia de la Parusía, no viene tras ella, tras la venida de lo que viene, como un maravillamiento ante ella, al modo del θαυμάζειν platónico. Por esta razón, nada tiene que ver con una actitud, con un entusiasmo cualquiera, o hasta con la excitación del filósofo mismo. Pues una actitud es siempre una actitud «ante»; el entusiasmo, un entusiasmo «por»; la excitación, una excitación «a propósito de» –a propósito de, por, ante la obra del ser cuya realización provocaría nuestra admiración y nuestra alegría. Ocurre así en el saber absoluto de la filosofía, en el saber filosófico. Pero la alegría no tiene nada a propósito de lo cual pueda estar alegre. *Lejos de venir después de la venida del ser y de maravillarse ante él, es consustancial a él, lo funda y lo constituye.* La alegría es una estructura ontológica, *es el modo según el cual el ser se historializa, su devenir y su surgimiento en él mismo en la reunión edificadora de la Parusía; es la Parusía misma, su fenomenalidad original y su efectividad.*

Como la potencia del sentimiento reside en su impotencia y le es idéntica, lo que subsumimos bajo el concepto de esta potencia, su contenido fenomenológico efectivo y concreto, la alegría de la reunión, la alegría de sí del ser, reside y se realiza en la pasividad original respecto de sí, en el sufrimiento de su sufrir, y es idéntico a él. *Sufrimiento y alegría juntos e indistintamente componen y designan lo que se fenomenaliza originalmente en el ser y lo constituye, la efectividad de la Parusía.* ¿Qué significa, sin embargo, «indistintamente»? El sufrimiento y la alegría ¿no son acaso, en razón de lo que constituye cada vez su contenido manifiesto y determinado, en razón de lo que son, tonalidades diferentes y, por eso mismo, distintas? Lo que constituye el devenir efectivo del ser y su historial, *la realidad fenomenológica de lo absoluto, ¿no*

se encuentra escindida inexplicablemente entre ellas? O bien, ¿cuál de estas dos tonalidades hay que considerar como la manifestación auténtica de lo absoluto, como la Parusía? ¿Qué elección arbitraria decidirá si Dios está triste o alegre?

O, más todavía, ¿no conviene aquí, si lo absoluto debe ser comprendido, superar nuestros hábitos de pensar? Mientras el sufrimiento y la alegría se captan como hechos, como realidades discretas y separadas, su conjunción dentro de lo absoluto, su unidad en él es impensable. Sin embargo, semejante unidad, la comprenda o no el pensamiento, existe, su afirmación no es ni una paradoja ni una postulación de la problemática. *La unidad del sufrimiento y la alegría es la unidad del ser mismo, la unidad del acontecimiento ontológico uno y fundamental en el que aquello que, sintiéndose a sí mismo y experimentándose en su pasividad absoluta respecto de sí y volviéndose como tal, en este sufrir, el ser, se siente y se experimenta necesariamente en el sufrimiento y en el gozo de este sufrir.* Sufrimiento y alegría no son dos tonalidades preexistentes y separadas, que se basten a ellas mismas y que a continuación y vanamente trataríamos de reducir a la unidad, como, en ciertas filosofías, lo múltiple a lo uno. Nacen conjuntamente de un mismo acontecimiento que hacen posible y constituyen, son su efectividad, su manifestación. *Un solo y mismo contenido fenomenológico, una sola tonalidad se piensa como sufrimiento y como alegría; tanto uno como otra componen la trama, la sustancia, la fenomenalidad en fin, como fenomenalidad efectiva y concreta; son un solo aparecer, el aparecer único de lo absoluto y su ser-real: la Parusía*[235].

¿Cómo pueden el sufrimiento y la alegría constituir un solo contenido fenomenológico, una sola tonalidad, el aparecer único de lo absoluto? A condición de ser ellos mismos uno, a condición de ser idénticos. La unidad del sufrimiento y la alegría no es una unidad abstracta, el simple concepto de la unidad que la filosofía pasea sobre la cosas y que permanece ajena a todas; no es una unidad exterior al contenido efectivo de la entidad, a su singularidad concreta. *La unidad del sufrimiento y la alegría reside en ellos, en su contenido, y está constituida por él. El sufrimiento es alegría porque en él, en su contenido y en lo que él es, se realiza el ser-dado-a-sí-mismo, el gozo del ser, porque su efectividad fenomenológica es este gozo. La alegría es sufrimiento porque el ser-dado-a-sí-mismo, su gozo reside y se realiza en el experimentarse a sí mismo de su sufrir, porque el contenido fenomenológico efectivo de la alegría es el sufrimiento de este sufrir.* Incomprensible para el pensa-

235. El modo en que se ha mostrado la alegría en el sufrimiento es tan humano que resulta problemático trasladarlo tan unívocamente a Dios, se pregunta el que traduce... (N. del T.).

miento que considera el sufrimiento y la alegría como estados, *incomprensible, a decir verdad, como ellos y en la medida en que siguen siéndolo ellos mismos*, su unidad se aclara y se vuelve transparente en la obra del ser, se realiza en él como su realización misma. Una sola cosa, a decir verdad, el sufrimiento y la alegría no lo son por ellos mismos, sino por la voluntad de lo absoluto y en razón de lo que él es[236]. Consustanciales a lo absoluto, una sola cosa en él, como él, extraen de él su unidad; la efectividad de su revelación, el contenido de la Parusía es su contenido, su unidad fenomenológica, su unidad. La problemática ha reconocido lo que ésta es, la unidad fenomenológica del sufrimiento y la alegría. Al pensar la esencia del sentimiento, su potencia y su impotencia, su unidad y su identidad, no como conceptos, sino en su efectuación concreta, ésta se ha descubierto a ella como la dulzura del ser y de la vida. La dulzura es lo que se siente, lo que se experimenta a sí mismo y, dado a sí, descansa en sí en el sentimiento de sí. La dulzura es el sentimiento. La dulzura del ser y de la vida no es un carácter, una determinación que presentan a veces; es su esencia, su experimentarse a sí mismos en el sufrimiento y en el gozo del sufrir.

Porque la suavidad del ser es el sufrimiento y el gozo de su sufrir, éstos, el sufrimiento y la alegría, están inscritos en él, en su estructura, como posibilidades puras, absolutamente originales y fundamentales. Porque están inscritos en la estructura del ser como posibilidades puras, originarias y fundamentales, como la propia posibilidad del ser mismo, el sufrimiento y la alegría constituyen propiamente hablando *tonalidades ontológicas* y deben ser comprendidas como tales. *A partir de estas tonalidades ontológicas es como son posibles en general todas las tonalidades que reviste la existencia y por las que pasa en el curso de su historia, todas las determinaciones en las que su vida se modaliza indefinidamente.* Las diversas tonalidades de la existencia precisamente, las tonalidades existenciales, no son meros hechos inexplicables y contingentes; son posibles, tienen una estructura, una esencia, arraigan en la estructura del ser y en los modos fenomenológicos fundamentales a los que da lugar esta estructura y por los que ella se realiza: en el sufrimiento y en la alegría. *Todas las tonalidades posibles, todas las determinaciones afectivas en general son determinaciones de las tonalidades ontológicas fundamentales, de los modos del sufrimiento y de la alegría.*

La dicotomía de la afectividad, el hecho de que todos nuestros sentimientos, cualesquiera que sean, se distribuyen por ellos mismos, en un

236. ¿Es realmente posible la verdad de esta frase, teniendo en cuenta todo lo que la problemática ya ha desarrollado? (N. del T.).

reparto por así decir espontáneo, según dos clases distintas, según las categorías «positiva» del placer, de la alegría, de la felicidad, y «negativa» del dolor, del sufrimiento, de la desesperación, tampoco es algo contingente, un simple hecho tan inexplicable como el contenido propio de cada tonalidad. En vano pretenderíamos reducir esta contingencia recurriendo para cada una de estas categorías a una explicación diferente, como si las tonalidades negativas, por ejemplo, fueran del orden de la sensación o se explicaran al menos a partir de ella, de la estructura psicofísica de la sensibilidad, mientras que las tonalidades positivas tan sólo podrían comprenderse en la prolongación de la tendencia a la efectuación a la que estarían ligadas, por consiguiente en la prolongación de la vida activa, sobre el trasfondo de su subestructura y de su desarrollo orgánico. Tales explicaciones no sólo permanecen trascendentes al orden de los fenómenos que pretenden reducir, sino que también son ilusorias en lo que hace a que la referencia a la sensibilidad o a la actividad, tomadas además como unas facultades mal definidas, inexplicitadas en su posibilidad y en su fundamento, nunca dará cuenta de la tonalidad específica de las determinaciones «positivas» o «negativas»: *lejos de poder fundar la dicotomía de la afectividad, la génesis se limita a presuponerla.*

La dicotomía de la afectividad posee una significación fenomenológica, *arraiga en la estructura misma de la fenomenalidad, en la estructura del ser, y le es consustancial.* Las tonalidades positivas y negativas que arraigan en la estructura misma de la fenomenalidad y del ser, que son sus modos originales de realización, constituyen el único fundamento asignable a la dicotomía que la vida afectiva deja aparecer en ella, su fundamento ontológico precisamente. Que este fundamento no pueda él mismo ser considerado como un término misterioso afirmado por las necesidades del análisis, se echa de ver en la forma en que realiza su obra de fundación y se comporta justamente como un fundamento fenomenológico; se echa de ver en que las múltiples tonalidades que componen la historia de la existencia y en las que ésta no deja de trasformarse, las tonalidades existenciales, no son sino las modalizaciones y los modos de las tonalidades ontológicas fundamentales positivas o negativas inscritas en la esencia como posibilidades puras y actualización de éstas; en que su fenomenalidad, la fenomenalidad de estas modalizaciones y de estos modos no es sino la modalización y el modo de la fenomenalidad misma y de su esencia original, la manera infinitamente diversa en que el ser se realiza y su historial.

¿Qué es lo que ocurre, no obstante, con estas tonalidades existenciales en cuanto que componen la historia de una existencia y se suceden en ella indefinidamente? Si su posibilidad, como posibilidad pura, la

posibilidad de que sobrevenga y se historialice algo como el sufrimiento o la alegría o sus diversos modos, reside en la estructura misma del ser y le es consustancial, reside en la esencia, el surgimiento efectivo de cada una de estas tonalidades, su actualización en una historia y esta historia misma, a saber, el hecho de la sucesión de las tonalidades, de su pasar unas a otras según un orden dado y aparentemente contingente, según un orden indefinidamente variable, todo esto ¿no encuentra, por el contrario, su principio fuera de ella, fuera de la esencia de la afectividad y el ser, por consiguiente en el ser exterior y en lo que nos afecta? Aquí parece imponerse, una vez más, la interpretación de la conciencia natural que encuentra la razón de los sentimientos que ella experimenta en el mundo que la rodea, y que ella capta como determinante aquí de su alegría y allí de su dolor. Por lo tanto, la historia de aquello por lo que se encuentra sin cesar afectada, la historia del mundo, en todo caso de su «mundo» y de lo que se produce en él, es lo que gobierna su propia historia, la historia de sus sentimientos, y así es como ella la vive.

La historia, sin embargo, el pasar de unas tonalidades a otras, debe ella misma ser posible. Esta posibilidad no reside en modo alguno en la sucesión de los acontecimientos exteriores, como si uno de ellos suscitara nuestra pena, el siguiente nuestra alegría, y ésta y aquélla se sucedieran como lo que las motiva fuera de nosotros. La alegría y la pena precisamente no son posibles como hechos aislados que podrían no ciertamente poner en el ser, sino, si se quiere, producir a la manera de una causa ocasional, de un determinante apropiado, precisamente el acontecimiento que las motiva. Que haya algo así como *una historia de nuestras tonalidades afectivas mismas,* que la alegría suceda a la pena, quiere decir que se produce *a partir de ella,* a partir de la pena y de lo que ésta es. *En la pena y en su esencia, en la esencia de la afectividad, es decir, del ser mismo, reside y se mantiene la posibilidad del paso que lleva de la pena a la alegría; la posibilidad para ellas, para todas nuestras tonalidades afectivas en general, de «tener» una «historia».* La posibilidad para nuestras tonalidades de tener una historia, la posibilidad del paso que lleva de una a otra, es idénticamente la posibilidad de cada una de estas tonalidades, es su ser-posible a partir de lo absoluto y en él. La alegría es posible a partir de la pena, porque *aquello a partir de lo cual la pena es posible puede convertirse en alegría*, porque lo absoluto que se historializa en la pena y se vuelve en ella lo que es, puede historializarse en la alegría. La historia de nuestras tonalidades afectivas es el historial de lo absoluto. Lo absoluto es él mismo el paso, él mismo la historia: lo que pudiendo modularse como pena y como alegría, constituyendo su común posibilidad, constituye como tal también

la posibilidad de su común trasformación, de su nacer la una a partir de la otra, y de su incesante devenir[237].

Que la historia de nuestras tonalidades tenga ella misma su posibilidad, idéntica a la posibilidad de cada una de estas tonalidades, idéntica a lo absoluto; que esta historia, por tanto, sea la de lo absoluto, querida y prescrita por él, todo eso escapa a la existencia que se vive, a ella y a las alegrías y las penas que le advienen de hecho, como una sucesión azarosa de sentimientos opacos, como un desfile caótico de la que ella es siempre el testigo asombrado[238]. Por eso la vida de la mayor parte de los hombres, el paso en ellos de unos sentimientos a otros no es la mayoría de las veces más que un eterno pasar incomprendido, el eterno retorno de lo semejante y lo igual, y el hastío de lo que se conoce desde siempre y para siempre. Qué son estos sentimientos, es lo que se le escapa; la revelación interior de lo absoluto en sus modos concretos ya no es para ellos, como la revelación exterior de la que habla Kierkegaard, sino un envoltorio que se van trasmitiendo sin conocer su contenido, y la filosofía no ha hecho sino sistematizar esta comprensión existencial espontánea de sí mismo y llevarla al concepto cuando, desde Aristóteles, opone a la esencia el accidente, la contingencia de lo que es histórico y la irracionalidad del devenir; cuando, más aún, interpreta este reinado de la contingencia, en su oposición al mundo de las posibilidades puras y de sus estructuras eidéticas, como el de la efectividad.

Aquí hay que entender, por el contrario, lo que significa para la historia, para la historia de la existencia y sus tonalidades, estar situado en la esencia y pertenecer a ella, estar situado en la posibilidad de lo absoluto. Igual que las tonalidades inscritas en la estructura del ser como posibilidades puras y que le pertenecen no constituyen, sin embargo, simples posibilidades, tampoco la historia que se instituye a partir de ellas y encuentra su propia posibilidad en el ser mismo se propone ella misma como la mera posibilidad de una historia que debería buscar en otra parte la condición de su posibilidad y su contenido. Desde el momento en que un hombre vive, experimenta sentimientos no en razón de las circunstancias en las que está colocado[239], de su estructura psicofísica, caracterial o hereditaria, de todo lo que constituye en apa-

237. Es evidente que continuamos estando en el punto extremo y difícil de esta tesis ontológica: en la distinción, si realmente hay tal, entre *nuestras tonalidades afectivas* y *lo absoluto*. Porque justamente la distinción parece hacer imposible hablar de lo absoluto en los términos en que ya se lo ha descrito (N. del T.).

238. «Vieux bonheurs, vieux malheurs, comme une file d'oies» («Antiguas felicidades, antiguas desgracias, como una fila de ocas»), dice Verlaine.

239. Así es como se desmorona, sobre todo, la teoría freudiana de la afectividad, que busca en la angustia, más exactamente, en las condiciones en que se produce, y en el traumatismo del nacimiento, el origen de nuestra vida afectiva y de sus desarrollos.

riencia la particularidad de su vida, sino sobre el fondo de la esencia de la vida en él: de esta esencia que hace justamente que su vida sea singular al mismo tiempo que efectiva, y que se realiza en unas tonalidades determinadas. Como éstas, sin embargo, y por la misma razón, el paso conduce de la una a la otra, la historia en la que están metidas está ella misma determinada. En el ser, en el sufrimiento del sufrir y en su disfrute, están las posibilidades latentes, dormidas, de todos nuestros sentimientos; latentes y dormidas y, sin embargo, efectivas. Efectivo es también lo que duerme en ellas: el pasar, consustancial a su esencia, querido por cada una de ellas, de una a otra. La esencia de la vida, como había reconocido Nietzsche, es verdad que en modo asertórico, como un carácter óntico de la vida, por consiguiente, no como una propiedad ontológica, idéntica a su esencia, es una potencia original de oscilación entre el sufrimiento y la alegría, potencia anterior a éstas como precisamente su fuente, como aquello de donde manan necesariamente y que se realiza en ellas[240].

Consideremos el sufrimiento, considerémoslo como una simple tonalidad afectiva, como una determinación entre otras de la existencia. Él no es solamente esto, no es sólo esta tonalidad determinada y que se propone como lo que es, como el sufrimiento. En ella reside y se realiza la obra interior que la hace ser, su ser-dado-a-sí en el experimentarse a sí mismo que la constituye. La esencia de la afectividad, la esencia originaria de la revelación y del ser, es lo que está presente en ella y la determina. La esencia presente en el sufrimiento y que lo determina no está presente en él, sin embargo, como una estructura que pasa desapercibida y que el análisis descubre posteriormente; es el experimentarse a sí mismo, justamente, y su efectividad; lo que se revela originariamente a sí mismo: la vida. Precisamente porque la esencia presente en el sufrimiento es el experimentarse a sí mismo y su efectividad, lo que se revela originariamente a sí mismo, el sufrimiento mismo se revela a él mismo y es lo que es: el sufrimiento y un modo de la vida. *En el sufrimiento se revela lo que lo revela: lo absoluto.* El sufrimiento no se revela primero para revelarnos a continuación, en él, lo absoluto; éste, más bien, es lo que se revela en primer lugar, la revelación originaria y su efectividad. La revelación originaria y efectiva de lo absoluto no precede ella mis-

240. Ya se ve que el problema de la distinción a la que se han referido nuestras últimas notas termina por entenderse en términos de la diferencia potencia-acto; pero por más que un acto sea a la vez potencia respecto de otros, ¿es ello aplicable a lo absoluto? ¿No es lo absoluto, si continuamos con los términos de Aristóteles, *entelequia*, pero no *movimiento*? El problema sigue siendo la diferenciación entre lo absoluto y lo finito o condicionado por lo absoluto, cuando ocurre que una tonalidad afectiva en mí es la realización concreta de la potencia de lo absoluto (N. del T.).

ma al sufrimiento: surge al mismo tiempo que él, es su surgimiento, el ser-dado-a-sí-mismo del sufrimiento, el experimentarse a sí mismo en y por el cual adviene y se realiza. En este sentido es como el sufrimiento revela lo absoluto: en el sentido de que su revelación presupone la revelación de lo absoluto, se funda en ella y es idéntico a ella.

Que el sufrimiento revela lo absoluto, que éste se revela originariamente en él como lo que lo revela a él mismo, es lo que hace de él algo más que una mera tonalidad afectiva, lo que constituye propiamente hablando su sobrepasamiento. Pues en la unidad de su inmanencia radical, en ausencia de todo sobrepasamiento, el sufrimiento no se sobrepasa sólo hacia él mismo, hacia su propio contenido, para ser lo que es, esta tonalidad determinada. Porque no es lo que es, esta tonalidad, más que sobre el fondo en él de su sobrepasamiento hacia él mismo, se sobrepasa primero hacia éste, hacia el sobrepasamiento como idéntico al no-sobrepasamiento y encontrando en él su esencia. La fuerza de lo que está en cohesión originalmente en sí en la reunión edificadora del ser, la fuerza de la afectividad y del sentimiento, es aquello con lo que el sufrimiento carga antes de cargar con el peso de su tonalidad propia; es el suplemento, el excedente de potencia que él deja estallar y libera como lo que tiene de permanente en él justo cuando culmina y se rompe en el dolor extremo y los sollozos. En el dolor, me cabe expresarlo, «improvisar sobre este tema, dice Kafka, simplemente o antitéticamente o con orquestaciones enteras de asociaciones», y esto, añade él, no es «mentira» sino «excedente de fuerzas»[241]. A la cuestión planteada explícitamente de saber «cuál es este excedente», es a la que se ha respondido aquí. El poder que habita en el dolor y por el cual, en el no-sobrepasamiento de su sobrepasamiento hacia sí mismo, él se sobrepasa, es el de lo absoluto. Por eso el lenguaje que lo expresa y que procede de este excedente no es el de la comprensión ni el del concepto –el medio en que están inmersas las cosas en la exterioridad–, sino que reside en él, *en* el dolor, en el experimentarse a sí mismo de su esencia interior, y le es consustancial; no es el Logos de la muerte sino el Logos de la vida[242].

El sufrimiento que, hallando su paroxismo en el dolor, puede también, en este punto extremo de su oscilación, expresarse; que lleva en él, como un suplemento de fuerzas, esta posibilidad, el Logos de la vida, lo absoluto, sólo se toma aquí, según el presupuesto explícito del análisis, como una simple tonalidad. Por eso lo que acabamos de decir a propósito de él concierne a todas las demás determinaciones posibles

241. *Journal intime*, 184.

242. El fenómeno que se está describiendo –no lo perdamos de vista– es, si cabe decirlo así, el de la diferencia sin diferencia entre un dolor y su autoafección (N. del T.).

de la vida afectiva y vale también para ellas. El proyecto de instituir una elucidación sistemática de la esencia de la afectividad ha encontrado su expresión en la delimitación de dos cuestiones fundamentales que apuntan a la naturaleza de la revelación originaria que se cumple en ella y la constituye, que apuntan al cómo y al contenido de esta revelación. La respuesta dada a la segunda de estas cuestiones encuentra aquí su formulación completa. El sentimiento, cualquier sentimiento, no solamente se revela él mismo en él; mientras se revela de este modo a sí mismo, en cuanto que se revela a él mismo y en cuanto que revelarse de este modo a sí mismo, experimentarse a sí mismo, es el acto de la esencia, lo absoluto, se revela éste, la esencia de lo absoluto idéntica a la afectividad misma. El contenido original de la revelación que se realiza en un sentimiento particular no está nunca constituido exclusivamente por este sentimiento considerado en su particularidad, como una tonalidad determinada, sino por lo absoluto: es la revelación de lo absoluto y su efectividad.

No obstante, ¿qué significado tiene, para el contenido de un sentimiento cualquiera, no estar constituido nunca de manera exclusiva por este sentimiento mismo considerado en su particularidad, como una tonalidad determinada? La revelación de lo absoluto no es nada exterior al sentimiento mismo, a la revelación en éste de su propio contenido; *es esta revelación.* La revelación de lo absoluto, sin embargo, como ha mostrado la problemática, su experimentarse a sí mismo en el sufrir, es sufrimiento y alegría. *En el experimentarse a sí mismo del sufrimiento considerado como una tonalidad determinada, como una determinación entre otras de la existencia, está incluida y se realiza, además de lo que la funda y a partir de lo cual es posible, a saber, el sufrimiento como tonalidad ontológica fundamental, como sufrimiento del ser, la alegría consustancial a éste y que es idéntica a él.* El sufrimiento de la existencia, por consiguiente, se declina y se modaliza, entra en la historia y la historia se produce. La historia original es el devenir inmanente de las tonalidades subjetivas de la existencia, como tal, como inmanente y realizándose en una esfera de inmanencia radica; ignora el tiempo de la oposición, por tanto toda forma de comprensión posible, y no es dialéctica. Ajena a ella, a la dialéctica de la oposición y de la comprensión, la historia, sin embargo, no es irracional, las determinaciones cualitativas no surgen en el «salto» ni se producen a partir de él, no se producen a partir de la nada (*néant*) ni se derivan de ella. Pues lo que sucede es posible a partir de lo que es; no es, a decir verdad, sino lo que es y era; es la venida del ser y su modalización. Al experimentarse a sí mismo en el sufrimiento y en el gozo de sí, el sufrimiento de la existencia se convierte en lo que es: este sufrimiento del ser *y* su gozo,

el gozo de sí del ser absoluto y su alegría. «Nos sentimos al menos y nos poseemos a nosotros mismos hasta en el sentimiento del dolor, dice Fichte, y esto solo proporciona ya una felicidad inefable»[243].

El devenir del sufrimiento, su trasformación interior en lo que él es, en la alegría de lo absoluto, es lo que expresa toda palabra esencial concerniente al ser del sufrimiento, toda apercepción asertórica o apodíctica de la obra en y por la cual adviene y se historializa como lo que es, como un sentimiento y como el sufrimiento. «Solamente aquí abajo, dice Kafka, el sufrimiento es el sufrimiento. No es que quienes sufren aquí deban ser exaltados en otro lugar, en razón de este sufrimiento, sino porque lo que se denomina sufrimiento en este mundo *se vuelve a encontrar inmutado y liberado de su contrario, es la dicha*»[244]. Lo que en el sufrimiento se vuelve a encontrar inmutado y liberado de su contrario, del sufrimiento mismo, o sea, lo que es la dicha, es lo que aquí comprende la problemática. *La dicha es el gozo de sí del ser absoluto; es el experimentarse a sí mismo, presente en el sufrimiento y que subsiste mientras éste, al experimentarse a sí mismo y pasando a ser en este experimentarse a sí mismo este gozo de sí, no es más que su haber-devenido, no es más que el gozo y la alegría de lo absoluto.* Aquí se aclara a la luz de la ontología la extraña oración de san Bernardo: «Señor, si tú estás conmigo en el sufrimiento, hazme sufrir siempre, a fin de que tú estés siempre conmigo y en mí y yo pueda tenerte siempre». Sin embargo, aunque en el sufrimiento persista y se vuelva a encontrar inmutado el ser, lo absoluto, el gozo de sí del ser absoluto, en él, en su sufrir, *en cuanto que él sufre*, se produce el movimiento que lo deja abolido. «Si mi sufrimiento está en Dios, dice Eckhart, mi sufrimiento se convierte él mismo en Dios. ¿Cómo... el sufrimiento podría seguir siendo una pena, si el sufrimiento pierde su pena?»[245]. «El fondo de los sentimientos puros, dice también Eckhart, es Dios mismo»[246]. La pureza del sentimiento reside en su fondo. Nuestros sentimientos se vuelven puros en el experimentarse a sí mismo que es el ser y la vida, la vida de Dios mismo, una vida absoluta. En esta vida, transparente y pura, se produce la historia del sufrimiento, su devenir interior, su trasformación dialéctica en la alegría.

Con el devenir del sufrimiento y su trasformación interior en la alegría se nos revela un concepto nuevo y, a decir verdad, esencial de dialéctica: el de una dialéctica inmanente, el de un movimiento que se realiza en la inmanencia y que es el movimiento de nuestras tonalidades, el pasar unas determinaciones cualitativas a otras. Por esencial que sea tal con-

243. *VB*, 209.
244. *Journal intime*, 276; el subrayado es nuestro.
245. *T*, 93, 95.
246. *T*, 169.

cepto, esencial para la comprensión de la vida y de su historia, carece, sin embargo, de significación ontológica. *La dialéctica no constituye la estructura del ser, sino es posible a partir de él.* Que el movimiento de nuestras tonalidades se realice en la inmanencia no determina solamente, en efecto, su medio en su heterogeneidad ontológica respecto al de la oposición, por ejemplo; determina y designa la estructura de este medio, la estructura interna de la inmanencia, como la fuente del movimiento, el sufrir del ser, su sufrimiento y su alegría, como el fundamento de las determinaciones cualitativas y de su devenir, como el fundamento de la dialéctica. Sobre el fondo de la unidad consigo del ser en el sufrir, es como el sufrimiento se trasforma dialécticamente en la alegría; en la existencia lo contrario no procede de la oposición, sino de la identidad.

El concepto inmanente de la dialéctica es lo único que permite una comprensión filosófica adecuada de la antinomia. En dos modos ciertamente, entre los dos reinos de lo visible y lo invisible, el cristianismo reparte el todo de lo real, y la antinomia aparece primero como una consecuencia de este reparto, como la mera expresión de la oposición que él instituye. Lo que adviene en un mundo, decía la problemática, no tiene relación con lo que se realiza en el otro. «Sin relación» quiere decir heterogeneidad estructural, de manera que en esta heterogeneidad estructural de dos términos no hay efectivamente y no puede haber entre ellos ninguna relación. La antinomia, sin embargo, designa algo por completo distinto de la heterogeneidad de las dimensiones fundamentales en que en lo real se divide, algo distinto de la exterioridad recíproca y radical de los planos ontológicos y de las determinaciones que les corresponden respectivamente. *No apunta a la ausencia de relación sino a la relación.* Ésta, la relación antinómica que encuentra su formulación rigurosa a la vez que explícita en el contenido dogmático del cristianismo –«dichosos los que sufren»–, se sitúa dentro de una sola y misma región ontológica: en la esfera de la subjetividad absoluta. La antinomia es una ley del mundo espiritual invisible y se produce en él, se produce donde se producen las determinaciones cualitativas de la existencia afectiva y sus tonalidades, precisamente como su relación, como su trasformación interior y dialéctica; es su movimiento inmanente, que se realiza en la inmanencia y que es posible a partir de ella y de su estructura.

Porque se realiza dentro de la esfera de inmanencia radical de la subjetividad absoluta y sólo es posible a partir de ella y de su estructura, la relación de las tonalidades no puede comprenderse, por el contrario, no puede captarse en su interioridad dialéctica, allí donde falta la propia comprensión de esta estructura. Scheler ha visto bien que la relación entre el sufrimiento y la alegría no es una simple relación de exclusión

recíproca, como si una de estas tonalidades sólo pudiera producirse en la existencia en ausencia de la otra. Lejos de excluirse, el sufrimiento y la alegría están ligados, en cambio, por una relación positiva, van a la par, de manera que «no podemos querer una sin el otro»[247]. Precisamente porque el sufrimiento está ligado a la alegría según una relación positiva, más aún, porque lleva a ella, lleva a la dicha de la que aparece entonces como su condición, es por lo que se produce, en el momento mismo en que esta relación positiva es reconocida, la inversión radical de la actitud del hombre respecto del sufrimiento, la aceptación de éste, su trasformación «de enemigo mortal que era en el amigo bienvenido del alma»[248]. Por eso, como ha visto también Scheler, ya no se trata en el cristianismo de combatir el sufrimiento, bien intentando eliminar sus causas exteriores, como en el mundo occidental de la técnica, o bien suprimiendo toda resistencia interior contra él, como en el budismo, o también embotando progresivamente la sensibilidad con el fin de lograr una insensibilidad heroica, como en el estoicismo. El sufrimiento, por el contrario, es lo que debe ser puesto y reconocido no sólo en razón del hecho de su existencia, de la existencia de su contenido fenomenológico efectivo, sino por la razón más profunda de que este contenido no es precisamente un mero hecho, algo aislado, sino el término móvil de una dialéctica: en razón de que el sufrimiento se sobrepasa hacia la alegría y puede llevar a ella[249].

Pero ¿cómo se sobrepasa el sufrimiento hacia la alegría y puede llevar a ella? En cuanto que el que sufre se encuentra remitido por su sufrimiento mismo a lo que en él soporta y sufre este sufrimiento, a él mismo. El ser de la persona, lo que constituye «el núcleo mismo de la existencia», es lo que se descubre en el sufrimiento en cierto modo como su sujeto, como esa realidad interior y espiritual que ha sido vulnerada y que se revela en este choque. En la medida en que nos pone en relación con el ser espiritual de la persona, el sufrimiento se convierte él mismo en algo espiritual y por así decirlo sagrado, adquiere valor y sentido. «El sufrimiento inocente, escribe Scheler, adquiere, por la cualidad divina del que sufre, una nueva y maravillosa nobleza». Porque remite a quien

247. *SS*, 18-23.

248. *SS*, 65.

249. El teólogo podrá ir pensando si estas afirmaciones no implican la maravillosa ingenuidad querida de Unamuno, representándose el cielo como un perdurable purgatorio, o si quizá no nos introducimos por los caminos antiguos del patripasianismo. El sufrimiento divino, por gozoso que sea, no es evidente que haga justicia ni a la seriedad absoluta y terrible de la cruz del Hijo, ni a la soberanía abismal del Padre, ni a las relaciones intratrinitarias en general. Asunto de poco momento quizá para otro filósofo, pero no, desde luego, para Henry, dada su concepción, arriba expuesta a grandes trazos por él mismo, entre el contenido del cristianismo y la ontología (N. del T.).

sufre, al ser de la persona, el sufrimiento nos dirige «a los bienes centrales de la vida y de la salvación», permite su separación, la separación de la «esencia» de todo lo que no es ella –de lo «inferior», lo «falso», la «confusión terrenal»[250]. Pero la conciencia de estos bienes no es sino la dicha. Esta conciencia, presente en el seno mismo del sufrimiento y hecha posible por él, explica, por ejemplo, la alegría del ajusticiado. «La dicha vivida en la posesión de un Dios clemente... liberaba en el mártir, en medio de los tormentos de su suplicio, fuerzas milagrosas»[251]. De esta manera, por consiguiente, es como el sufrimiento se sobrepasa hacia la alegría: *en cuanto que él revela lo absoluto.*

La revelación de lo absoluto en el sufrimiento y por él, revelación tal que significa idénticamente dicha y alegría, no puede, sin embargo, ser simplemente afirmada. Tal revelación, como ha mostrado la problemática, es la revelación del sufrimiento mismo, su experimentarse a sí mismo tal que, en este experimentarse y por él, muestra ser idénticamente sufrimiento y alegría, se convierte en ésta, en la dulzura y la serenidad del ser absoluto y en su dicha. Pero como ha mostrado también la problemática, Scheler ignora la naturaleza del poder de revelación propio de la afectividad, y lo absoluto idéntico a este poder y presente en el sufrimiento como su esencia misma es rechazado por él, en cambio, fuera de este sufrimiento; éste ya no lo revela en él como constituido por su propia revelación; no lo revela, a decir verdad, en modo alguno, sino que sólo suscita, de manera por otra parte misteriosa, un acto al que se confía entonces cumplir la tarea de esta revelación –un acto intencional que ya no puede revelar lo que revela, lo absoluto, más que como un término trascendente, exterior tanto a él como al sufrimiento del que supuestamente procede[252]. «Toda determinación negativa de la capa emocional más periférica posee el valor de ser fuente de un acto que nos hace concientes de la presencia de una capa existencial más profunda en nosotros mismos y que, por así decir, nos devuelve a esta capa»[253].

250. *SS*, 65, 66, 63.

251. *SS*, 68.

252. La concepción de lo absoluto como realidad trascendente es característica del pensamiento de Scheler. Encuentra evidentemente su origen en la naturaleza intencional del poder de revelación, ya se trate, como aquí, de una percepción corriente o, por el contrario, de una percepción afectiva propiamente dicha. En este caso, el más frecuente, lo absoluto se presenta como un contenido axiológico: Dios es valor, aparece como el término de un apuntar intencional y también como una realidad que alcanzar y en vías de devenir. Tal concepción choca ya en el propio Scheler con la filosofía de la persona y con la tesis que ella implica –y formula a veces explícitamente– de una inmanencia radical de los valores y de lo absoluto mismo, identificado con el ser de la persona y con su interioridad radical. El desarrollo de una filosofía de la persona no habría podido, pues, librarse de la contradicción y recibir su pleno desarrollo más que gracias a una modificación completa de la concepción de la fenomenalidad, modificación de la que, en cambio, no encontramos huella alguna en Scheler.

253. *F*, 354.

La exterioridad recíproca del sufrimiento y de lo absoluto, la determinación de aquél como situado en la capa más periférica de la existencia y de éste como perteneciente, por el contrario, a su capa más profunda; la exterioridad recíproca de los niveles afectivos y de sus tonalidades respectivas vienen a corroborar la exterioridad que instituye la relación intencional, comprendida como el único modo posible de manifestación, entre el conocimiento y lo conocido, la exterioridad de la trascendencia; es su correlato en el plano ontológico y se deriva de ella.

El sufrimiento, pues, ya no se trasforma interiormente, dialécticamente, en la alegría; es contemporáneo de ella, de modo que esta contemporaneidad no expresa ninguna relación positiva verdadera, necesaria; no es sino una relación contingente de simultaneidad que expresa el hecho de que dos fenómenos que se desarrollan en planos de existencia diferentes, ajenos uno al otro, pueden precisamente ser simultáneos[254]. La contingencia de la relación del sufrimiento y la alegría, distribuidos así en dos planos de existencia, en dos niveles diferentes, ya sólo se atempera por la afirmación según la cual el primero nos ayuda a concebir esta otra región donde reina la segunda; afirmación, no obstante, que permanece siendo ella misma contingente y gratuita mientras el sufrimiento no se capte como constituyendo en su esencia misma, en su afectividad, esta revelación de lo absoluto idéntica a la dicha. Que no lo sea y se proponga así en una exterioridad radical respecto de la dicha de lo absoluto; que la propiedad que tiene de llevar a ésta, de revelar en el hombre la capa más profunda de su ser, sigue siendo una afirmación sin fundamento, es lo que aparece con evidencia: «Lo que encontramos por experiencia vivida en este nivel de profundidad, por ejemplo, la dicha... no está en modo alguno condicionado o determinado por el sufrimiento y el dolor de la capa periférica. El dolor no *vuelve* a ningún hombre bienaventurado; se contenta con hacerlo «entrar en él mismo», con ayudarlo a concebir esta capa profunda de su ser y a tomar conciencia de ella»[255].

Así pues, el sufrimiento no lleva en él, inscrita en su esencia como una posibilidad pura y ya efectiva, la dicha; la idea de que el hecho mismo de sufrir acerque a Dios no es, según Scheler, más que una deformación de la enseñanza y del contenido verdaderos del cristianismo, una concepción «infinitamente más helénica y neoplatónica» que sólo la iglesia oriental, expresando en esto la necesidad de sufrir propia del alma rusa, ha integrado en su cristianismo[256]. La relación del sufrimien-

254. Para dar cuenta de la posible simultaneidad en nosotros de dos sentimientos diferentes, es para lo que Scheler había construido la inverosímil teoría de los niveles afectivos.

255. *F*, 355.

256. *SS*, 66.

to y la alegría no es una relación interior, necesaria, de manera que el primero se proponga como la condición de la segunda y el único medio de alcanzarla; no es este medio más que si el amor lo exige, en el caso, que es particular, del sacrificio. Entonces, es verdad, sufrimiento y alegría van juntos, pero la relación que los une en este caso sigue siendo sintética, ya que el sufrimiento se produce en un plano, la felicidad en otro, y la conexión de estos planos, el paso del sufrimiento a la felicidad, no se puede captar dentro del sufrimiento mismo ni puede proceder de su esencia, sino solamente «de la visión serena de un orden de cosas superior»[257], de la consideración exterior de una jerarquía objetiva entre los diversos grados del ser –jerarquía tal que obliga a renunciar a lo que tiene un valor inferior por lo que tiene un valor superior, a sacrificar la parte por el todo. El sufrimiento es justamente, según Scheler, la experiencia de este sacrificio[258]; no es nunca en él mismo alegría y tampoco se convierte en ésta; únicamente su aceptación, la renuncia en un plano permite el desarrollo de la felicidad en otro; el sentido del sufrimiento que reside en el sacrificio no expresa sino una relación extrínseca con otra cosa, y los actos heroicos sólo comportan un sentido metafísico si el héroe es dichoso *–no en la esfera misma de su sufrimiento y por él–* sino, dice Scheler, «en una esfera que sobrepasa la de sus sufrimientos»[259]. Al no ser captados en la estructura interna de la inmanencia absoluta como posibilidades puras prescritas y queridas por ésta, en la estructura del ser mismo, y, por el contrario, ser referidas a las estratificaciones de una pretendida estructura óntico-metafísica del hombre, las tonalidades se disponen en los niveles correspondientes a estas estratificaciones y sólo tienen entre ellas una relación externa; su posible simultaneidad no hace sino expresar la contingencia de esta relación que las deja de hecho ajenas una a otra como términos fijos y refractarios al pasar de uno al otro; y Lutero, ante su hija muerta, puede estar a la vez «alegre en el espíritu, triste en la carne», y el eudemonista antiguo puede ver el mundo exterior alegre y feliz mientras el núcleo de este mundo es para él triste y oscuro, y el cristiano juzgar, por el contrario, este mundo oscuro y sombrío, mientras su núcleo es por entero serenidad y maravilla[260], sin que la posibilidad interior de estas tonalidades, es decir también, la de su común trasformación, sea ni siquiera percibida o pensada como un problema. La dialéctica inmanente de la vida se ha perdido, para dejar sitio a las oposiciones exteriores y arbitrarias.

257. *SS*, 64.
258. *SS*, 9.
259. *SS*, 33.
260. *SS*, 68-70.

En la estructura del ser mismo, por el contrario, en la estructura interna de la inmanencia, como posibilidades puras queridas y prescritas por ésta, es como las tonalidades afectivas fundamentales de la existencia se encuentran percibidas por Kierkegaard y definidas por él en el *Tratado de la Desesperación*[261]. El sufrimiento, en efecto, su modalización existencial extrema y más intensa en la desesperación, esta desesperación, por consiguiente, sólo puede ser comprendida, captada en su posibilidad interior, en la medida en que aquél se encuentra él mismo captado y situado en el yo. Al yo se refiere la desesperación aun cuando parece referirse a otra cosa –al mundo y a lo que en él la suscita y la provoca. Pues no nos desesperamos de no habernos convertido en César, «sino de este yo que no se ha convertido en él»[262]. Que el desesperado piense desesperar de esto o de aquello, que vea «con tanta claridad... de qué desespera, a la vez que no ve *en cuanto a qué*»[263], no impide que en realidad desespere en cuanto a sí mismo o de sí mismo, de este sí mismo eterno que es en él la esencia de la vida. Y justamente por eso, mientras que, vuelto hacia el mundo, el hombre de lo espontáneo «está ahí para indicar lo que no es desesperación, a la vez que se dice desesperado,... la desesperación se produce detrás de él, sin que se dé cuenta»[264]. «Detrás de él», «sin que se dé cuenta», quiere decir: *en esta esfera de inmanencia radical que uno nunca se representa; en él, en su yo.*

El yo, dice Kierkegaard, *es la relación consigo... puesta por otro*[265], *es la relación consigo mismo en cuanto que no ha puesto él mismo esta relación, en cuanto que no se ha puesto a sí mismo; es la autoafección como encontrando su esencia en la pasividad ontológica original del ser respecto de sí, pasividad que es precisamente la ipseidad como tal.* En la pasividad ontológica original del ser respecto de sí, en su sufrir, reside su sufrimiento. *En la imposibilidad de superar esta pasividad, en*

261. Se debe rechazar aquí categóricamente la afirmación de Heidegger según la cual Kierkegaard no habría captado el problema de la existencia más que como un problema existencial; la afirmación según la cual «la problemática existencial le es tan ajena que desde el punto de vista ontológico se mantiene por completo bajo el dominio de Hegel y de la filosofía antigua vista a través de éste»; de modo que en el plano filosófico habría «más que aprender de sus escritos edificantes que de sus escritos teóricos» (*SZ*, 235, n. 1). Porque la determinación de las tonalidades afectivas fundamentales de la existencia, es decir, la de la existencia misma, se elabora de hecho en Kierkegaard, en el *Tratado de la Desesperación* sobre todo, es decir, precisamente en un escrito teórico, a partir de la estructura interna de la inmanencia y en ella, no reviste sólo una significación ontológica, «existenciaria», manifiesta, sino que presupone también una concepción de la ontología radicalmente diferente tanto de la de los griegos y de la de Hegel como de la del mismo Heidegger. Por eso se debe rechazar también la tesis según la cual éste habría dado a ciertos desarrollos existenciales de Kierkegaard, a los del *Concepto de Angustia*, una base ontológica de la que carecían.

262. *D*, 73.

263. *D*, 138, nota.

264. *D*, 123-124.

265. *D*, 61-62.

la imposibilidad para el yo de romper el vínculo que lo ata a sí mismo, la relación consigo, en la imposibilidad de escapar de su sufrimiento, reside su desesperación. De esta manera es como la desesperación se relaciona con el yo, ya de inicio ontológicamente, *en cuanto que se origina en él, en el sufrimiento de su sufrir, en la estructura interna de la ipseidad como tal, es decir también, de la inmanencia, como un modo de realización de esta estructura y como su actualización fenomenológica.* Es imposible desesperar, dice Kierkegaard, sin tener conciencia de tener un yo[266].

Sin embargo, añade nuestro filósofo, de eso es de lo que se desespera. La desesperación, en efecto, que procede del sufrimiento del yo, no es idéntica a éste: en él, en el sufrimiento y en la estructura de su sufrir, surge y se desarrolla un querer: querer romper esta estructura, romper el vínculo que ata el yo a él mismo, querer deshacerse de sí mismo. De esta manera es como ahora la desesperación se relaciona con el sí mismo, existencialmente, en cuanto que éste, ontológicamente ligado a él mismo en su pasividad original respecto de sí, en la relación consigo que lo constituye, rechaza esta pasividad, decide romper esta relación. Desesperar, desesperar de sí mismo, desesperar en cuanto a sí mismo, quiere decir «querer desembarazarse de su sí mismo, no querer ser sí mismo»[267]. Desembarazarse de su yo, romper el vínculo que lo ata a él mismo, es justamente, no obstante, aquello de lo que el yo es incapaz, si lo irremediable de este vínculo, el carácter insuperable de la relación consigo mismo del yo en su pasividad absoluta respecto de sí, si la imposibilidad que tiene de sobrepasarse de la manera que sea, de separarse de sí, de escapar de sí, en una palabra, si la estructura interna de la inmanencia constituye, como ha mostrado la problemática, su esencia misma. Separarse de sí significa para el yo destruirse, pero justamente esta separación contraria a la esencia, esta destrucción de sí es imposible. «*Esta destrucción de ella misma que es la desesperación es impotente y no logra sus fines*». Por eso, como señala también Kierkegaard, es superficial decir que el desesperado destruye su yo, «pues eso es de lo que su desesperación... no es capaz»[268].

La incapacidad del yo de destruirse a él mismo, de romper la relación consigo que lo constituye, la impotencia de principio en la que se encuentra para romper el vínculo que lo ata a él mismo, es en la desesperación lo que hace de ella una experiencia. La desesperación es una experiencia porque su esfuerzo por separarse de sí se queda junto a sí

266. Cf. *D*, 139.
267. *D*, 62-63.
268. *D*, 72, 73.

y permanece junto a sí por principio, porque se produce en una esfera de inmanencia radical en la que el yo de la desesperación no puede precisamente ni separarse de sí ni destruirse. «Si pudiera destruir el yo, dice Kierkegaard con fuerza, entonces tampoco habría desesperación». Que el esfuerzo por separarse de sí no pueda precisamente separarse de sí, se quede junto a sí y permanezca junto a sí por principio, es lo que produce su fracaso; *el querer de la desesperación, su mira, choca con el ser mismo de este querer y con su esencia, con la esencia de toda experiencia posible en general.* Tal es la contradicción monstruosa, la «atroz contradicción de la desesperación»[269].

De esta contradicción monstruosa, comprendida como la esencia conceptual de la desesperación, se derivan todos los caracteres de ésta, y en primer lugar su carácter más notable: su eternidad. Pues en este sentido la desesperación es la «enfermedad mortal»: en cuanto que es eterna. ¿Cómo es la desesperación la enfermedad mortal? ¿En qué sentido es eterna? El yo que desespera quiere desembarazarse de sí mismo, deshacerse de su yo, romper el vínculo que lo ata a él mismo y, como este vínculo es propiamente lo que lo constituye, lo que constituye en él la vida, quiere morir. Pero este vínculo no puede ser desatado, la relación del yo consigo en su pasividad ontológica original respecto de sí, su unidad consigo como unidad absoluta en una esfera de inmanencia radical, como unidad consigo de la vida, no se deja ni superar ni romper. *La estructura interna de la inmanencia, la unidad absoluta que ella encierra y constituye, es lo que Kierkegaard llama la eternidad; y con todo derecho, si tal estructura se determina por la exclusión fuera de ella del tiempo de la trascendencia, si, positivamente, la unidad que ella encierra y constituye, la unidad interior y viviente de la vida, no puede ser rota.* He aquí cómo y por qué la desesperación es la enfermedad mortal, cómo y por qué es eterna: *en cuanto que la relación consigo subsiste en el yo que quiere romper esta relación como la condición misma y la esencia del acto por el que quiere romperla, como la condición y la esencia de su desesperación.* La desesperación lleva en sí la vida, la eternidad; su querer morir no es la muerte, sino un modo de la vida, y de eso es de lo que muere, de ahí procede «su tortura...: de no poder morir». Querer morir y, en este querer mismo, no poder morir, «morir sin, no obstante, morir», es «la enfermedad mortal», es «morir la muerte», «eternamente morir». Eternamente, porque este morir, dado a él mismo en la pasividad insuperable respecto de sí, en la unidad indestructible de su relación consigo, no puede ser ni superado ni destruido, no cesa de ser dado a él mismo como lo que es, como este

269. *D*, 75.

morir; no cesa de morir, de vivir su muerte, y así muere eternamente. «Morir la muerte, dice Kierkegaard, quiere decir vivir su muerte»[270]. Para que muriéramos de desesperación, añade, sería preciso que lo que hay de eterno en nosotros pudiera morir, *que la estructura interna de la inmanencia, su unidad absoluta, la unidad del yo, se rompiera.* Pero entonces no habría desesperación, pues ésta desespera justamente de no poder morir, *pero primero, y por esta razón no puede morir, de ser y de existir en la unidad indisoluble de su ser-dado-a-sí-mismo, como un modo de la vida eterna y absoluta.* «Sin eternidad en nosotros mismos, no podríamos desesperar»[271].

En cuanto que su esencia conceptual reside en la contradicción atroz y monstruosa del querer morir de lo que no puede morir, del querer deshacerse de sí mismo de lo que no puede deshacerse de sí mismo, la desesperación califica y determina toda forma de vida en la que se manifiesta tal querer, el proyecto, cualquiera que sea su modo de realización o de disfraz, de instituir entre el yo y él mismo ese mínimo de distancia gracias a la cual podría descargarse de sí mismo y dejar de estar concernido por su propia vida, mantenerla por lo menos en una sumisión inofensiva y lejana. La reflexión, la reflexión de la vida sobre ella misma, la mirada sobre sí misma, apunta a la objetivación de lo que no puede ser objetivado. Por eso este intento de la vida de destruirse a ella misma separándose de sí, *de destruirse o de conocerse,* ni destruye la vida ni tampoco la conoce; no es sino un modo nuevo de esta vida, una forma de desesperación. El conocimiento es una forma de desesperación e, igualmente, el conocimiento de sí, muchas formas de la ironía y del humor, *todas las determinaciones en las que la vida intenta referirse a ella misma de otro modo que abandonándose a su esencia propia, es decir, a Dios.* Pues la vida, por su propia voluntad, por su esencia, no puede entrar en la relación ni objetivarse; no puede hacerlo o, más bien, querer hacerlo más que en la medida en que se vuelve contra ella misma y se esfuerza, en la desesperación precisamente, por deshacerse de sí misma y destruirse. Ocurre así también en el juego por el que el yo pretende «interpretar» su vida, y juega a ser esto o aquello, camarero de café o pederasta. Pues el yo ciertamente no puede ser la determinación trascendente que él finge tomar por su ser propio a fin de

270. *D*, 71.

271. *D*, 75. [Habría que averiguar con sumo cuidado si Kierkegaard caracteriza la condición de posibilidad de la desesperación de la misma manera que Henry; o lo que es lo mismo: si quien pone la relación que se relaciona consigo –en esto consiste el sí mismo para Kierkegaard– es la esencia en el mismo modo que lo es la vida en la doctrina de Henry. Pero Kierkegaard exige libertad y fe para superar la desesperación, y de ninguna manera piensa que se trate en esa superación de un mero pasar sino de un salto... (N. del T.)].

no serlo, de no ser lo que es, a fin de deshacerse de sí en la separación de sí. Sin embargo, algo no entra en el juego y eso es propiamente lo que Kierkegaard llama lo serio: el ser del querer no ser sí mismo, del querer deshacerse de sí, en cuanto que este ser, dado a él mismo en la unidad absoluta de su inmanencia radical, eternamente dado a él mismo en la ipseidad de su ser-sí mismo, no puede precisamente deshacerse de sí mismo, ni dejar de ser ese Sí mismo que es.

Kierkegaard ha dado otra definición de la desesperación: «Querer ser sí mismo»[272]. «Querer ser sí mismo», sin embargo, es, como reconoce Kierkegaard, «lo contrario mismo de la desesperación»[273]. Querer ser sí mismo, cuando se trata de la desesperación, quiere decir en realidad, no querer ser sí mismo, sino querer ser otro yo distinto del que se es, un yo que no se es. Ocurre así con la esperanza en los jóvenes, con el recuerdo en los viejos[274], con todos los modos de vida imaginarios en los que el yo sustituye el suyo por otro yo con el que se identifica, con todas las experiencias, que debía describir Scheler, de participación y de contagio afectivo por las que el yo apunta a fundirse en otro, a unirse con él para convertirse precisamente en este otro yo que él no es. El mismo proyecto se encuentra en realidad cuando el yo, queriendo rechazar, por el contrario, como ilusoria toda forma de vida imaginaria o afectiva, toda actitud «femenina», pretende escogerse o también hacerse él mismo, «construir él mismo su yo»[275]. En todos estos casos y en otros semejantes, el querer ser sí mismo del yo, en el sentido de querer ser un yo que él no es o no es todavía, presupone su querer no ser el yo que verdaderamente es; se reduce por consiguiente a la forma de desesperación antes examinada y se topa con el mismo fracaso, con la misma imposibilidad, con la imposibilidad para el yo de deshacerse de sí. *La pasividad ontológica original del ser respecto de sí en su unidad inmanente consigo es la condición una y universal de la desesperación, la estructura en la que arraiga en cuanto que nace de ella, en el sufrimiento del sufrir, en cuanto que encuentra en ella la condición de lo que es; una tonalidad, más generalmente todavía, una experiencia, en cuanto que, ligado y entregado a él mismo sobre el fondo en él de esta estructura y formando el proyecto de romper este vínculo, de deshacerse de sí, no puede hacerlo y choca con una contradicción insuperable; en cuanto que esta contradicción es su tortura, lleva su sufrimiento a su paroxismo, prende fuego en él, en el yo, a algo indestructible y que arde eternamente.*

272. Cf. *D*, 61, 74, 116, 146.
273. *D*, 74.
274. Cf. *D*, 133.
275. *D*, 148.

En cuanto que la desesperación encuentra su condición en la estructura interna de la inmanencia y nace de ella, en el sufrimiento del sufrir, en el sufrimiento y en el gozo de sí del ser absoluto, se dialectiza, entra en la historia y se convierte en su contrario. Cuanto más grande es la angustia en la que, desesperando de sí mismo y queriendo deshacerse de sí, calcula su impotencia para destruirse a ella misma, más violenta también y más fuerte la experiencia de su estar pegada a sí, entregada y ligada a sí para ser lo que es, *la experiencia de su ser-dado-a-sí-misma y de la esencia de la vida en ella.* El fondo de la desesperación es Dios mismo, el ser para sí del ser absoluto, la reunión y la profusión de la Parusía. El fondo de la desesperación, aquello de donde emana, se descubre a ella en su transparencia como lo que es y deviene, como esta transparencia y como su eternidad. Porque es eterna, la desesperación es pasajera, es el paso, y lo que conduce a lo absoluto. Por eso «la desesperación es la enfermedad que no haberla tenido constituye la peor de las desgracias»[276]. Es la enfermedad, el sufrimiento extremo que termina en su contrario, en la dicha que Kierkegaard llama también «la fe» y que define así: «siendo sí mismo y queriendo serlo, sumergirse en Dios a través de su propia transparencia»[277].

* * *

En la desesperación, en el sufrimiento, en cada tonalidad de la existencia se revela, como lo que la revela a ella misma, lo absoluto. Lo absoluto presente en cada tonalidad como lo que la revela a ella misma es la esencia de esta tonalidad, es la afectividad. *La revelación de lo absoluto dentro de cada tonalidad reside en la afectividad idéntica a lo absoluto mismo y se encuentra constituida por ella.* En cuanto que la revelación de lo absoluto reside en la afectividad y se encuentra constituida por ella, reside en su afectividad, es perfecta. En su pasividad original e insuperable respecto de sí, en la adherencia perfecta a sí de su identidad, en su coincidencia consigo dentro de la unidad absoluta de la experiencia adecuada que lo constituye, en su afectividad por tanto, lo absoluto, el ser se revela a él mismo tal como es, en la totalidad de su realidad. Totalidad, realidad eran las determinaciones ontológicas estructurales comprendidas por la problemática como las de la revelación que encuentra su estructura interna en la inmanencia, es decir, en la esencia cuya efectividad fenomenológica, cuya realidad es justamente la afectividad como tal. La afectividad revela lo absoluto en su totalidad porque no es sino su adherencia perfecta a sí, su coincidencia consigo;

276. *D*, 83.
277. *D*, 171.

porque es la autoafección del ser en la unidad absoluta de su inmanencia radical. *En la unidad absoluta de su inmanencia radical el ser se afecta él mismo y se experimenta de manera que no hay nada en él que no lo afecte y no sea experimentado por él, ningún contenido trascendente a la experiencia interior de sí que lo constituye. El sentimiento se da a sentir a él mismo en todos los puntos de su ser, y justamente en esto es un sentimiento, y en esto también reside su transparencia.* La transparencia del sentimiento no es el medio fluido de la luz, ningún elemento inmaterial, incoloro, evanescente, nada irreal tampoco, como la nada (*néant*); es el ser dado a sí en todos los puntos de su ser, es su estar sumergido en sí mismo, en su realidad, y no formando sino uno con ella. El sentimiento se da todo entero, de una sola vez, como un absoluto. El ser del sentimiento se da todo entero en él mismo no simplemente porque no se anuncia, a la manera de la cosa material, en una serie de *Abschattungen* [proyecciones], como un dato intuitivo siempre incompleto y siempre sobrepasado, sino porque no es nunca un dato intuitivo, nada que sea nunca percibido ni sentido. Por eso también la idea de que un sentimiento pueda ser conocido poco a poco, *la idea de que lo absoluto ser revele progresivamente* es absurda, esconde una imposibilidad de principio. Un sentimiento se da todo entero o no se da. Lo absoluto que se revela originariamente y cuya revelación originaria hace posible todo lo que se revela y todo lo que es, se revela necesariamente en la totalidad de su absolutez. «Dios, decía Eckhart, no puede dar poco; debe darlo todo a la vez o nada... Su don es simple y perfecto...: El todo en la eternidad»[278].

En cuanto que la revelación de lo absoluto reside en la afectividad y se encuentra constituida por ella, la realidad de éste, la realidad de lo absoluto mismo es lo que se revela y se realiza en ella. *La revelación del ser absoluto no está separada de él, no es nada exterior a él, nada irreal, no es una imagen del ser, sino que reside en él, en su realidad, y es idéntica a él, es el ser mismo.* Aquí se encuentra, porque lo absoluto no surge fuera de él, en el medio vacío y sin vida de la irrealidad, porque se revela en él mismo, en la realidad de su afectividad, el insuperable límite del idealismo, su incapacidad de principio para captar la realidad. Esta incapacidad es, a decir verdad, la de todo pensamiento que no piensa la afectividad como la esencia de lo absoluto, como su revelación, la de todo pensamiento y toda forma de pensamiento que se mueven dentro del horizonte del monismo, es decir, precisamente en el medio de la idealidad y de la irrealidad como tales.

278. Cf. *supra*, § 39.

Porque la afectividad revela lo absoluto en su totalidad y en su realidad, lo revela tal como es. En este sentido es en el que la afectividad revela lo absoluto, en cuanto que lo revela absolutamente. En esta revelación absoluta de lo absoluto, en la afectividad, lo absoluto surge y se historializa en su absolutez. Esta revelación absoluta de lo absoluto, de lo absoluto en su absolutez, es el Espíritu. Por eso se dice que «el Espíritu sopla donde quiere»[279], porque «la eternidad del espíritu se parece al soplo del viento, no se sabe de dónde viene, a dónde va; en todas partes es fin y en todas comienzo... en cada uno de [sus] momentos el espíritu está completo»[280].

Para expresar esta plenitud del espíritu, esta plenitud que es dulzura y alegría, nos faltan las palabras. ¿La llamaremos «certeza», «evidencia»? Pero estos conceptos, tomados del mundo y que se basan en él, nos confunden. ¿O es que despojándolos del contenido que reciben en el desarrollo del pensamiento occidental, que les confieren todas las formas de pensamiento, hay que referirlos, por el contrario, a aquello a lo que se refieren, a la reunión interior donde el ser es coherente consigo y a la fuerza de esta reunión, como hizo Pascal cuando, sumergido por lo que es todo, lo nombró: «certeza, *sentimiento*»?[281]

Existen dos modos específicos y fundamentales conforme a los cuales se realiza y se manifiesta la manifestación de lo que es. En el primero de estos modos el ser se manifiesta fuera de él, se irrealiza en el mundo, es su luz, el puro medio de visibilidad donde son visibles las cosas, donde el ente se manifiesta. A la luz en que se manifiesta el ente también se escabulle, es lo que nace y muere, de manera, no obstante, que este destino, el de nacer y morir, no es el suyo, encuentra su razón en la finitud del lugar en que aparece, en la luz misma y en su ocaso. Por eso el saber que se mueve en esta luz y es iluminado por ella no tiene la forma de realización de un puro dejar aparecer, sino que su manifestación misma remite a lo que no se manifiesta. En el segundo de estos modos, en el sentimiento, el ser surge y se revela en él mismo, se reúne consigo y se experimenta, en el sufrimiento y en el gozo de sí, en la profusión de su ser interior y viviente. Saber de un saber al que lo que él sabe le escabulle su realidad y que sólo es él mismo, como saber, el no-saber de donde viene y al que retorna, el simple resplandor que brilla un instante y se desliza sobre las cosas, es poco decir. Revelarse de manera que, en esta revelación, lo absoluto mismo es lo que se revela a él mismo en su absolutez, de manera que su ser se inflama y llega a

279. Juan 3, 8.

280. Jankélévitch, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, 73.

281. Pascal, «Memorial», en *Pensées*, Lafuma, 333.

ser todo entero para sí mismo y llega a ser la vida, vivir, es decir mucho. En la relación de este «poco» con este «mucho» se juega el destino de la revelación y, si es que le está ligado, el destino del hombre mismo. Escuchemos a Hölderlin:

> Poco saber pero mucha alegría,
> Tal es el lote de los mortales[282].

* * *

La determinación ontológica estructural y fundamental de la esencia originaria de la revelación como inmanencia y como afectividad es lo único que hace posible el desarrollo coherente y seguro de sí de una problemática que apunta al ser de la subjetividad absoluta, así como a las cuestiones esenciales que le están ligadas; es lo único que hace posible el desarrollo de una fenomenología y de una filosofía fenomenológica de la experiencia vivida, del ego, del conocimiento de sí, de la vida interior y de la temporalidad que le pertenece en exclusiva, de la estructura de la experiencia en general y de sus formas esenciales. La elaboración de estas cuestiones no presupone solamente, en efecto, una delimitación previa del concepto de la fenomenología, al tratamiento de la cual están sometidas, porque las realidades a las que se apunta en ellas pertenecen de hecho a la estructura interna de la propia fenomenalidad pura y la constituyen, su determinación es idénticamente la de esta estructura y la presupone. Las ciencias que, de la misma manera, pretenden referirse a estas realidades, las ciencias humanas, por ejemplo, sólo pueden alcanzar alguna positividad, prevalerse de alguna utilidad, si el trabajo ontológico que debe proporcionarles fundamento y sentido está realizado y sus resultados quedan preservados. La preservación de estos resultados exige rechazar el horizonte dentro del cual se mueven de hecho estas ciencias y, más en general, el pensamiento filosófico occidental en su conjunto. Los presupuestos que constituyen este horizonte encuentran en Hegel una formulación sistemática especialmente notable. La esencia originaria de la revelación se encontrará puesta en evidencia y preservada en su oposición al concepto hegeliano de manifestación.

282. Edit. von Hellingrath, IV, 240.

Apéndice

ACLARACIÓN DE LA ESENCIA ORIGINARIA DE LA REVELACIÓN POR OPOSICIÓN AL CONCEPTO HEGELIANO DE MANIFESTACIÓN (*ERSCHEINUNG*)

§ 71. *El problema de la esencia de la manifestación y el desgarramiento*

La afirmación central de la filosofía hegeliana es que lo real es Espíritu. Lo que sostiene esta afirmación no es el idealismo ni, con mayor razón, un idealismo absoluto. Sólo una interpretación superficial, que degrada el pensamiento de Hegel del plano ontológico en el que se mueve a un conjunto de consideraciones de orden óntico, puede pretender obligar a la filosofía, y a la de Hegel en particular, a plantear la cuestión de saber lo que es primero: lo real y el ser o el espíritu. El problema de una deducción óntica de lo real, por ejemplo, a partir del espíritu no se plantea. En verdad, lo real no se deduce del espíritu, no procede de él, es Espíritu. Decir entonces que lo real es Espíritu, es decir que es esencialmente *acto de revelarse y de manifestarse*; es decir que lo *real es fenómeno*. «La gran estratagema, dice Hegel[1], es que las cosas sean como son... Hay sencillamente que tomarlas en su fenomenalidad... La esencia de la esencia es manifestarse». Que la esencia de la esencia sea manifestarse, comporta esta consecuencia, aparentemente decisiva: fundar la posibilidad para el hombre de un conocimiento absoluto. No tiene sentido, en efecto, poner por un lado el conocimiento humano y, por otro, la esencia que este conocimiento busca aprehender; ni plantear, por consiguiente, el problema crítico de una deformación posible, o hasta necesaria, de la esencia por un conocimiento que sólo puede tocarla modificándola, si el *hecho de ser conocido* no es un predicado que se sobreañade desde fuera a lo real, sino que constituye, por el contrario, su esencia misma. Pues la esencia no es modificada o alterada, sino acabada y *constituida por su manifestación,* si la manifestación es la esencia de la esencia.

1. Nota personal, citada por J. Hyppolite en *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, 122.

La determinación de lo real como Espíritu nos muestra que el problema de la revelación es esencial para Hegel. Pero tal determinación no hace precisamente sino plantear el problema. Si la esencia de la esencia es manifestarse, hay que decir en qué consiste este acto de manifestarse. ¿Cuál es la esencia de esta esencia de la esencia, *cuál es la esencia de la manifestación tal como la comprende Hegel*?

La esencia de la manifestación la comprende Hegel de una manera tradicional (desde Descartes) a partir del fenómeno de la conciencia. La esencia de la conciencia, a su vez, la interpreta de una forma que se rige directamente por la filosofía de los grandes postkantianos, y sobre todo por la primera filosofía de Schelling. No tiene sentido en modo alguno hablar aquí de una oposición entre Fichte y Schelling ni, por consiguiente, de una síntesis que Hegel habría tenido que realizar entre los dos filósofos. *Tampoco hay oposición, sobre este punto esencial, entre Schelling y Hegel.* En realidad, acerca de la esencia de la conciencia todo el mundo está de acuerdo: *hay conciencia allí donde hay división.* Si Schelling sostiene una filosofía de la identidad, es que ha aceptado la idea de abandonar lo Absoluto a la inconciencia. De la misma manera, y desde sus primeros trabajos, Hegel establece la equivalencia, que atravesará toda su obra, entre la identidad y la noche. La condición de la conciencia, *la esencia del fenómeno y de toda manifestación*, es la *escisión* que se introduce en el ser uno y opaco; es el *desdoblamiento* de este ser, que, dividido así de sí mismo, puede tomar postura frente a él mismo y, por tanto, existir para sí; es la *reflexión* en sí mismo por la que el ser toma conciencia de sí elevándose por encima de sí mismo, arrojándose, por consiguiente, fuera de sí y percibiéndose de este modo a sí mismo como otro, en el elemento de la *diferencia*. La manifestación del ser implica, pues, el momento esencial de la oposición y presupone que se instituya, en lugar del reino de la identidad, un dualismo que viene a ser el del ser y su propia imagen. Ahora bien, la manifestación del ser no es sino el Espíritu. A éste deben pertenecer, como esencia, la diferencia y el dualismo. Hegel lo dice explícitamente: «El principio del dualismo pertenece al concepto del espíritu que, como concreto, tiene la diferencia por esencia»[2].

A menudo caracterizamos los sistemas filosóficos desde fuera. Decimos que el hegelianismo es un intelectualismo. Lo que nos hace falta, en realidad, es sacar a la luz el motivo profundo de este intelectualismo, con el fin de ser capaces de decidir si representa algo último o si, por el contrario, se deriva de presupuestos más fundamentales. De hecho, estos últimos existen, conciernen directamente a la determinación on-

2. *L*, 163.

tológica de la esencia del fenómeno. La intervención de la reflexión en la filosofía hegeliana no es la mera consecuencia de un privilegio concedido de forma indebida a un modo de pensar propiamente intelectual y teórico. El proceso de la reflexión no es, para empezar, sino la realización de la ruptura que viene a quebrar la identidad del ser y, al mismo tiempo, promueve éste al rango de «fenómeno». El término mismo de reflexión es el equivalente estricto de la escisión, del desdoblamiento, de la diferencia, de la oposición, del dualismo del que Hegel deja constancia desde que se trata para él de definir las condiciones que permiten a la luz surgir en detrimento de la inconciencia y de la noche. Que la estructura interna de la reflexión se halle ligada, como condición y como simple sinónimo de división, a la esencia del fenómeno y no a la de un modo determinado del pensamiento, es lo que marca brillantemente su intervención en la primera filosofía vitalista y romántica del joven Hegel. La vida, en efecto, sólo es verdaderamente la vida si es capaz de salir de la noche de la inconciencia para alcanzar el sentimiento de ella misma y la conciencia de sí. Ahora bien, esta presencia a sí misma no la consigue la vida más que a condición de dividirse y de oponerse a sí misma. Tan sólo puede «sentirse» en el «desdoblamiento de sí misma»[3]. Si la vida aparece de esta manera desgarrada en su ser más íntimo, esto no es el resultado de un enfrentamiento oscuro de fuerzas misteriosamente opuestas. *Para satisfacer, por el contrario, a la llamada de la luz, para alzarse al rango de fenómeno* es por lo que la vida acoge en ella la división y el desgarramiento. *Porque la esencia de la esencia es manifestarse es por lo que la esencia de la vida es la contradicción.* El dualismo tiene, ya desde el comienzo, en el pensamiento del joven Hegel significación ontológica. Si extiende su reinado sobre lo real, no lo hace en virtud de una división de alguna manera óntica de la realidad en dos principios o en dos entidades opuestas; es porque lo real es Espíritu.

En la medida en que la vida es real, no es solamente la vida que existe, es la vida que se manifiesta. La vida real es la vida divina. Porque la vida divina es real, Dios no es solamente el *ser* divino: es el Logos, que es el elemento formal de este ser, el medio en el que éste alcanza la luz y, por consiguiente, la realidad. El Logos no es ciertamente distinto del ser mismo de Dios y, sin embargo, es otro que él, a la vez igual a Dios y diferente de él. Ahora bien, precisamente porque es diferente del ser de Dios es por lo que puede ser igual a él. La diferencia es el acontecimiento ontológico de donde brota la luz por la que el Logos ilumina el ser divino. Ella es lo que despliega el medio en

3. *CD*, 142.

que se instituye el *conocimiento* divino, el conocimiento exacto del ser divino, un conocimiento que le es rigurosamente igual. La luz se deriva de la diferencia que permite el establecimiento de la igualdad, es decir, el conocimiento. Es lo que dice también el joven Hegel en un texto notable, *muy próximo al análisis fichteano del comienzo del Evangelio joánico, y que obedece a los mismos presupuestos ontológicos:* «sólo una conciencia igual a la vida, y tal que las dos no difieren más que en que la vida es el ser, mientras que la conciencia es este ser en tanto que reflejo, es φῶς [luz]»[4].

La intervención de la reflexión en la primera filosofía hegeliana de la vida tiene, pues, una significación ontológica que no está en el mismo plano que la mera orientación intelectualista de un pensamiento. Prepara la comprensión temática de la esencia del fenómeno y pertenece ya a la definición estructural de las condiciones que fundan éste en su posibilidad. La crítica de la intuición tiene desde los trabajos de juventud, y tendrá en la obra posterior, idéntica significación. No se trata en absoluto, tampoco aquí, de una preferencia concedida por Hegel a lo que llamaríamos hoy la reflexión por oposición al pensamiento intuitivo. No se escoge entre dos modos de pensamiento, sino entre el pensamiento y el no-pensamiento, es decir, la inconciencia. La intuición en cuestión es, no lo olvidemos, la de Schelling, en la que piensa por ejemplo Hegel cuando habla de los niños y de los ángeles, que viven en un estado en que «la oposición del que intuye y lo intuido, como respectivamente un sujeto y un objeto, desaparece en la intuición misma»[5]. Sin embargo, en el mismo momento en que la oposición desaparece, la conciencia se desvanece también. La inconciencia es la supresión de toda distinción[6]. Si el animal es Dios, lo es en lo más profundo de su noche. Y este Dios es irreal, puesto que no lleva en él el Logos. Una vez más, no es el filósofo intelectualista el que dice que la reflexión es interior a lo Absoluto, sino quien se inclina ante la pretensión de lo Absoluto de ser un fenómeno. En otros términos, la reflexión no designa un modo particular de la vida de la conciencia; constituye más bien su esencia, y no porque la conciencia se conciba a partir de la experiencia privilegiada de la reflexión, sino porque la escisión y la división (el término reflexión no designa aquí otra cosa) se piensan como la condición de la posibilidad de una presencia, como la esencia misma del fenómeno interpretada a partir de la idea de luz (φῶς).

4. *CD*, 82.
5. *CD*, 172.
6. *CD*, 144.

§ 72. *La negatividad interpretada como una categoría del ser*

La división interna del ser es la condición de su promoción al rango de fenómeno. Esta división es la obra de la negatividad. Ésta no designa una operación determinada, ni un proceso o un comportamiento de orden óntico. Es una esencia ontológica. En cuanto que el ser comporta en él, como estructura esencial, la negatividad, parece entregado al dualismo. La negatividad no es el ser, es lo que se opone a él. Nace al mismo tiempo que él, pero frente a él, y de este modo co-nace (*co-naît*) con él, co-noce. La negatividad es la condición de la escisión; es, por consiguiente, lo que funda la posibilidad de una manifestación. El trabajo de lo negativo (Hegel emplea esta expresión desde los trabajos de juventud) es lo que hace que la vida no sea solamente la vida que existe, sino también la vida que se manifiesta. Por la operación de la negatividad es por lo que el ser es lo que es, un ser *dado* (*Sein* [ser]).

La negatividad es la esencia del Sujeto. Porque el sujeto es en su esencia «la pura y simple negatividad», él es «la escisión de lo simple en dos partes»[7]. Y porque él es esta escisión, el Sujeto es el origen de nuestro conocimiento. Formulamos una afirmación contingente y vacía cuando nos limitamos a declarar que «el sujeto es el que conoce», sin vincular este poder de conocimiento con el acontecimiento ontológico que lo funda. Este acontecimiento adviene en la obra, universal y eterna, de la negatividad, que introduce en la inconciencia de la noche esta «distinción dentro de ella misma»[8] por la que se abre el espacio en que brilla la luz del saber.

Lo Absoluto, dice Hegel, no es solamente sustancia, sino también Sujeto. Esto significa que hay lugar en él para la negatividad. Este lugar, no obstante, lo produce la negatividad misma, en cuanto que ella no es, en su esencia, sino esta apertura que funda la posibilidad de un conocimiento. En el acto por el cual escinde la identidad del ser absoluto, la negatividad instituye la distancia que permite a este ser aparecer, es su dejarlo-ser fenoménico.

Porque la negatividad tiene sitio en el seno de lo Absoluto, éste engendra el movimiento dialéctico, o más bien es él mismo tal movimiento. El movimiento dialéctico se basa en la operación por la que la negatividad rechaza al ser idéntico y, en este acto de rechazar, lo instala a distancia de sí en la luz. Por la instauración de esta distancia, en efecto, instauración que es obra de la negatividad, el ser idéntico, de suyo privado de luz, surge en su nueva condición de «fenómeno». La dialéctica

7. *PhE*, I, 17-18.
8. *PhE*, II, 204.

tiene una significación ontológica. *La estructura de la dialéctica no es sino la estructura eidética del fenómeno, tal como lo comprende Hegel.* La posibilidad de la experiencia no encuentra su origen en la esencia previamente pensada de la dialéctica, sino que este pensamiento de la dialéctica, por el contrario, se apoya en la posibilidad de la experiencia, que no es otra que la realidad ontológica absoluta, que es la esencia misma de la manifestación. Como señala Heidegger[9], Hegel no concibe la experiencia dialécticamente, sino que piensa lo dialéctica a partir de la esencia de la experiencia. La comprensión de la estructura de la dialéctica se vuelve fácil cuando sigue a la de la esencia del fenómeno. El movimiento dialéctico es aquel por el que una negación desemboca en una afirmación. Ahora bien, estos dos momentos de la afirmación y de la negación son por ellos mismos abstractos. Encuentran a la vez su realidad y su identidad en una esencia ontológica común que los funda al uno y al otro. Esta esencia, que no es sino la de la manifestación, es la negatividad. La manifestación del ser en su condición de ser manifiesto, de ser *dado*, implica la negación del ser puro y simple, que de suyo está inmerso en la noche inconciente de la identidad. La negación del ser encuentra su fundamento en la operación misma de la negatividad. Ésta abre el horizonte fenomenológico en que la negación rechaza al ser puro y simple y lo mantiene a distancia. La negación de este ser es, pues, una con su propio surgimiento en la luz, con su promoción al rango de fenómeno –una, por consiguiente, con su posición y su afirmación. Por tanto, la negación se niega a ella misma en cuanto negación, ya que se confunde con la afirmación de lo que ella niega, es decir, con la manifestación del ser manifiesto. La auto-negación de la negación, que no es sino la afirmación, encuentra su fundamento en la esencia de la manifestación.

La negatividad es la esencia de la manifestación. Es lo que permite al ser estar presente, ser ahí. El ser tan sólo se nos da en la presencia en la medida en que es negado. La supresión dialéctica del ser coincide con su propio advenimiento. Es lo que lo mantiene cerca de nosotros, lo que lo preserva y lo conserva. La ambigüedad de la *Aufhebung* [supresión dialéctica] hegeliana tiene la significación ontológica más rigurosa. *Conforme a esta significación, es manifiesto que la negatividad es la esencia con ayuda de la cual Hegel piensa la obra de la trascendencia y, de una forma muy notable, la esencia de la finitud que le está ligada por principio.* Lo que subsiste de la esencia de la supresión dialéctica en el ser que se encuentra fundado por tal supresión, es el hecho de estar determinado. El no-ser el ser de lo negativo constituye el ser mismo del

9. *H*, 169-170.

ser. En *tal* constitución, sin embargo, el ser se nos presenta bajo la forma de la determinación. La esencia de la negatividad, comprendida como la esencia de la manifestación, es lo que nos permite pensar la esencia de la determinación. Ésta no es sino la estructura misma del ser en cuanto que es vuelto manifiesto por la operación de la negatividad. La negatividad determina el ser en cuanto que lo sitúa en el espacio trascendental que ha desplegado para permitirle manifestarse allí. La entidad que aparece en este campo ontológico primitivo no puede nunca igualarse a él. Ese campo la sobrepasa, más bien, por todas partes. Este sobrepasamiento es tan radical que no es sino la supresión dialéctica de la entidad. No obstante, en el acto mismo de esta supresión, en virtud de la cual aparece esencialmente determinada y *finita*, la entidad encuentra el medio de ser ahí y de mantenerse cerca de nosotros, en la presencia.

La esencia de la negatividad no es sino la esencia de la presencia. La negatividad, que niega la entidad particular, *no es diferente de ella: la hace existir. Es su esencia misma, en cuanto que esta entidad está presente.* Es el ser del ser-ahí en cuanto que está ahí. La entidad trascendente, en su presencia, no es sino la negatividad misma: es el acto de suprimirse dialécticamente a sí misma. *La negatividad es una categoría constitutiva de la determinación trascendente, es el elemento de esta determinación.*

No sin una restricción, a decir verdad decisiva, puede la negatividad ser llamada una esencia ontológica. Sin duda, hay entre la negatividad y el ser puro y simple que ella niega una diferencia que debemos calificar en primer lugar de ontológica. La negatividad no es en su esencia, a decir verdad, sino tal diferencia. Pero la diferencia no es ajena a la identidad. Es, más bien, la esencia misma de la identidad en cuanto que ésta pretende ser. La manifestación del ser idéntico sólo es posible sobre el fondo de la diferencia en él. Esta diferencia es tan poco exterior a su esencia que de ella, y sólo de ella, recibe el ser idéntico el privilegio de existir en su identidad misma. La diferencia es el fundamento de la identidad; sobre este fundamento el ser idéntico se desarrolla llevando en él la característica esencial de ser la determinación. El ser de ésta es la esencia negativa. Negatividad e Identidad están tan poco separadas que el acto por el que la identidad llega, en la determinación, a la vida concreta, no es más que el acto mismo en el que se expresa la esencia de la negatividad. «La vida concreta de la determinabilidad, dice explícitamente Hegel, *es ella misma* la operación de disolverse»[10].

El ser sólo es real en cuanto que es ahí. El proceso por el que el ser se vuelve real tiene su origen en la esencia de la negatividad. Sin

10. *PhE*, I, 48; el subrayado es nuestro.

embargo, la negatividad no confiere desde el exterior al ser la realidad en el ser-ahí. El ser-ahí *incluye en él mismo* lo negativo. La negatividad es la esencia, la realidad y la vida del ser que es ahí. El ser-ahí no está separado de la negatividad o, si se prefiere, del concepto. «El ser-ahí, dice Hegel, es en su concepto»[11]. La negatividad es la esencia del ser. En cuanto que el ser encuentra su esencia en la negatividad, se nos da en la presencia, es ahí.

La inmanencia esencial de la negatividad al ser (*la exterioridad del ser no es más que una consecuencia de la inmanencia en él de la negatividad*) constituye el motivo ontológico y, por consiguiente, el sentido profundo de la crítica dirigida por Hegel contra el formalismo. La esencia del pensamiento es, para Hegel, la negatividad. Por consiguiente, este pensamiento no puede considerarse como exterior al contenido que él piensa. No se puede aplicar desde fuera el formalismo al contenido concreto, si la forma es, en realidad, la esencia del contenido. El pensamiento no es «la actividad que manipula el contenido como algo ajeno». El pensamiento es tan poco ajeno en relación con el contenido que su acto no es en realidad sino el acto mismo del contenido en cuanto que él mismo se suprime dialécticamente. La actividad del saber, dice también Hegel, está inmersa en este contenido[12]. El Prefacio de la *Fenomenología del Espíritu*, donde Hegel domina su propio sistema, quiere, con ayuda de las tesis fundamentales que serán las de la *Lógica*, descartar la concepción, que podría suscitar una lectura superficial del texto mismo de la *Fenomenología*, de una oposición de algún modo exterior entre el sujeto y el objeto. De hecho, a la luz de la interpretación ontológica de la dialéctica es como conviene comprender la identidad de esencia del sujeto y el objeto o, como dice Hegel a menudo, la inmanencia del Sí mismo en el contenido.

La dialéctica nos enseña que lo único real es el conjunto del proceso dialéctico mismo, o sea, la Totalidad. Por Totalidad conviene entender lo Real, es decir, el Ser mismo en su presencia. Respecto a esta Totalidad, que es lo único concreto, la identidad y la negatividad son sólo dos términos abstractos. La restricción aplicada anteriormente a la designación de la negatividad bajo el título de «esencia ontológica» encuentra aquí su justificación: *la negatividad no es la esencia, tiene sólo una pseudo-originalidad ontológica. Lejos de abrir por su ser propio una esfera ontológica nueva y autónoma, no es, en realidad, sino un momento de la única esfera ontológica que existe, y que es la del ser. La negatividad no es una esencia, es una categoría.*

11. *PhE*, I, 40.
12. *Ibid.*, 48.

Lo que debe ponerse aquí en tela de juicio es el presunto dualismo hegeliano. La escisión del ser, condición de su promoción al rango de fenómeno, no significa una división de lo real en dos esencias que quepa oponer exteriormente. Esta división no tiene como consecuencia la posición de los dos tipos de seres fundamentalmente diferentes, por ejemplo, el ser natural y el ser humano. La división es la condición del ser, pero lo que pone tal división es un solo y mismo ser: el denominado en el marco de estas investigaciones «el ser trascendente». La esencia, que incluye en ella la negatividad, es la posición de este ser. Esta posición no es exterior al ser, no es diferente de él y no puede oponérsele más que arbitrariamente. No hay, por un lado, la sustancia y, por otro, el Sujeto. La sustancia misma, «en ella misma», dice Hegel[13], es la que *es* Sujeto. El Sujeto no tiene ser propio, es el *ser de la sustancia*. Decir que lo real es Espíritu, no es sostener un idealismo absoluto, sino que, por el contrario, es decir que *el Espíritu, o al menos el Sujeto, no tiene por él mismo realidad propia.*

Se ha reprochado con frecuencia a Hegel haber extendido su dialéctica a la esfera de la naturaleza y del ser natural. La dialéctica de la fuerza y la de la vida prefiguran, de una manera bastante extraña, en la *Fenomenología*, la dialéctica de las conciencias. Tienen, por eso, una significación espiritual que parece incompatible con la naturaleza de los ámbitos que pretenden explicar. A fin de reducir las pretensiones de este «monismo» hegeliano, convendría oponerle un «dualismo» que reservara la esencia dialéctica a la interpretación del ser humano y a la comprensión de sus relaciones con el mundo[14]. Los análisis precedentes permiten comprender por qué tal crítica no toca al pensamiento de Hegel. No hay dos regiones de ser, una de la cuales tendría una estructura incompatible con la esencia dialéctica. El ser puro y simple escapa tan poco a la influencia de esta esencia que es en ella, por el contrario, donde encuentra su fundamento. La identidad *es* la diferencia. No deja fuera de ella la negatividad como si ésta debiera concernir sólo a otro sector del ser. *¿A qué región de ser podría aplicarse la negatividad, si no es a la del ser idéntico?* La esfera del ser trascendente constituye la única región ontológica que conoce el hegelianismo, y la negatividad es tan poco ajena a tal región que constituye, por el contrario, su esencia y su fundamento. La negatividad, repitámoslo, no tiene ser propio. Es cometer un contrasentido completo acerca de la significación de la ontología hegeliana pretender interpretar el ser de la realidad humana a partir de

13. *Ibid.*, 47.

14. Es, como se sabe, sobre todo la interpretación de A. Kojève, cf. *Introduction à la lecture de Hegel,* Gallimard, Paris 1947, 472 (nota), 483-485 (nota).

la negatividad comprendida como una esencia. La negatividad no es una esencia, sino una categoría del ser. Como tal, concierne, es cierto, al ser de la realidad humana. Pero el hecho de estar fundado en la negatividad no confiere, en realidad, al ser humano ningún privilegio. *El hombre no tiene en el hegelianismo ser propio.* Para Hegel, como más tarde para Heidegger, y *por las mismas últimas razones*, hay que decir que «igual que los otros seres, no somos caros al fundamento del ser en nosotros». Es verdad que Hegel dice respecto de lo que somos: «somos la nada». Pero la naturaleza también es la Nada (*Néant*): «las tinieblas son nada, el espacio y el tiempo no son,... todo es nada»[15].

§ 73. *La pseudo-esencia de la subjetividad y la crítica del cristianismo*

La negatividad no es la esencia, sino solamente un momento de la esencia que, en cuanto Totalidad, es lo único concreto. La esencia es la esencia de la manifestación. Es el «fenómeno». La negatividad es una condición de la manifestación, es lo que permite al ser manifestarse. Lo que adviene por la operación de la negatividad es el ser en su condición de ser manifiesto. *Lo que se manifiesta es el ser, no la negatividad misma. La negatividad es una estructura del fenómeno, mas no es ella misma un fenómeno.*

Hasta tal punto la negatividad no es la esencia *fenoménica*, que, abandonada a sí misma, significa más bien la desaparición y la noche. Es el acto de la supresión dialéctica que se hunde en las profundidades inconcientes del abismo. «Yo, afirma Hegel, es la noche de la desaparición»[16]. Hay que comprender, además, que esta noche no es, para Hegel, algo que pueda subsistir por sí mismo. En efecto, no hay algo así como una dimensión ontológica de la noche que prosiga en algún sitio una existencia autónoma. Si la desaparición es algo de lo que nosotros podemos, al menos, hablar, es únicamente en cuanto que participa de la esencia cumplida de la manifestación, es decir, del surgimiento del ser en la luz. Lo que se realiza gracias al movimiento de esta desaparición es, en efecto, como sabemos, la esencia misma de la presencia. El acto de desaparecer es uno con el advenimiento del ser. «La manifestación, explica Hegel, es el movimiento de nacer y de perecer»[17]. Ahora bien, por una parte, la esencia, o más bien el momento de la desaparición, no

15. Realphilosophie d'Iena, *Oeuvres complètes* XX, 180.
16. Realphilosophie d'Iena, II, 185, *Oeuvres complètes* XX, citado por J. Hyppolite en *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, 547.
17. *PhE*, I, 40.

es sino el del nacimiento, de modo que *nos es imposible pensar la negatividad en estado separado; ésta no es nada por ella misma, sino que se agota por completo en el acto mismo por el que el ser surge en la luz de la trascendencia*; por otra parte, *lo que surge así, gracias a la obra en él de la negatividad, tiene precisamente, en cuanto a su ser, una estructura rigurosamente determinada.* El monismo *ontológico* de Hegel se expresa en estas dos afirmaciones fundamentales e íntimamente ligadas, según las cuales: 1.° No existe más que una esencia. Conforme a esta esencia, que es la suya, el ser sólo se historializa gracias a la operación de la negatividad. Ésta lo funda en el acto mismo por el que lo rechaza fuera de sí. Por tal acto se instaura la distancia fenomenológica gracias a la cual el ser puede aparecerse a él mismo. El ser que se aparece a él mismo por mediación de la distancia fenomenológica es el ser trascendente. La esencia de la manifestación es la trascendencia. No existe ningún otro modo de revelación. 2.° La negatividad *pertenece* a la esencia, que acaba de ser descrita. No tiene por ella misma ningún ser propio. Es solamente la condición del ser, una condición que no le es exterior. *Decir que la negatividad no es una esencia es decir, en una filosofía fenomenológica, que no tiene un modo de revelarse propio de ella.* Por una parte, no se revela. Es la noche de la desaparición. Por otra parte, no revela más que en la trascendencia. No se revela, porque revela en la trascendencia. Ella misma es el modo universal según el cual se realiza toda manifestación.

La negatividad constituye, en Hegel, el ser mismo del Sujeto, su *subjetividad.* De los análisis precedentes se deriva que *la subjetividad no tiene en el hegelianismo ningún ser propio.* La esencia subjetiva no es, en realidad, sino el aspecto subjetivo de la esencia. Lo que es real, para Hegel, es el Espíritu, la esencia misma de la objetividad, lo que Heidegger llamará el Ser. La subjetividad es abstracta, no constituye por ella misma más que un momento del Espíritu; momento que, por él mismo, es completamente irreal. Sólo encuentra su realidad en el Todo, es decir, en la esencia de la manifestación interpretada según los presupuestos ontológicos fundamentales del monismo.

La tesis según la cual la subjetividad es por ella misma abstracta nos introduce en el núcleo mismo del pensamiento hegeliano. Nos indica el centro de perspectiva en el que hay que instalarse para captar de una sola mirada las grandes direcciones críticas que atraviesan el sistema hegeliano y le proporcionan su fisonomía propia. El argumento que preside el desarrollo dialéctico de las principales críticas que el hegelianismo dirige contra la filosofía subjetiva bajo todas sus formas, contra el cristianismo, contra lo Interior y el principio de una vida interior, contra la moralidad subjetiva, etc., encuentra en realidad su fundamento

en la esencia misma de la dialéctica y nunca es, por ello, más que una repetición bajo formas diversas de los presupuestos ontológicos fundamentales que hemos evocado.

Desde su juventud, Hegel reflexiona acerca de la vida y, en relación con la esencia de ésta, acerca del cristianismo. Este último se le aparece enseguida como una «limitación de la vida». Cristo renuncia a muchas cosas: a las relaciones del individuo con la sociedad en que vive y, en general, a todas las formas exteriores de la vida. «Gran número de relaciones activas, de relaciones vivas se perdieron»[18]. Lo que define al cristianismo es, por oposición a la riqueza de la vida, cierta «pobreza» cuyo carácter esencial conviene comprender. No se trata, en efecto, de una pobreza relativa, en relación, por ejemplo, con una enseñanza moral, como si algunas cosas fueran rechazadas o prohibidas mientras que otras, por lo menos, estuvieran permitidas. En realidad, el cristianismo no deja subsistir nada, ya que pone en entredicho, para Hegel, la *esencia misma* de las cosas. Esta esencia es el Espíritu, es el ser concreto, real, en su cualidad de ser manifiesto; es la objetividad en cuanto tal. Pero la objetividad era para Cristo «el mayor enemigo»[19]. Por esta razón, él debía permanecer, con los que lo siguieran, esencialmente pobre, en una indigencia absoluta, privado de *todo*. Es verdad que esta indigencia, a los ojos de los discípulos, es sólo aparente. Es como la cara vuelta hacia el mundo de una riqueza que quiere ser interior y que, como tal, es infinita. Lo que Cristo enseña es la pureza del corazón, es un amor interior y sin límites. Pero si las palabras tienen sentido, hay que poder indicar, en el plano ontológico, qué esencia puede servir de soporte a este amor para conferirle realidad. Pues bien, esta esencia, que no puede ser sino la subjetividad, no es una esencia. *La indigencia a la que está abocado por principio el cristianismo no es sino la de esta pseudo-esencia* que es, desde el punto de vista ontológico, la negatividad. Separada de la esencia de la objetividad a la que de hecho pertenece, aislada de la Totalidad, que es lo único concreto, la negatividad ya no es sino una categoría vacía cuyo sentido se ha perdido. Querer «mantener en su absolutez» aquello que, por sí mismo, es sólo una abstracción, es caer en el «fanatismo»[20]. El destino del cristianismo se deriva de un intento de fundarse en lo que no es una esencia, a lo que se añade la pretensión vana de rechazar la esencia verdadera, a saber, la objetividad como tal.

Ahora bien, en este doble propósito hay una contradicción ruinosa: lo que se pretende oponer a la esencia es sólo un momento de ésta, mo-

18. *CD*, 107.
19. *CD*, 110-111.
20. *Ibid.*

mento que le es consustancial y *que tiene, de hecho, la misma significación ontológica.* La negatividad, en efecto, se identifica con la esencia objetiva en cuanto que ésta consiste en la apertura del horizonte fenomenológico en que el ser puede manifestarse con la característica esencial de la determinación. La negatividad es la categoría de la determinación. *No se puede querer la esencia subjetiva y rechazar la determinación objetiva. El querer por el que lo Absoluto se hace subjetividad y aquel por el que se aparece a él mismo bajo la forma de la determinación subjetiva son un único y mismo querer: el querer lo Absoluto estar presente a él mismo.* El rechazo de la determinación lleva al cristianismo a un «amorfismo» completamente vacío, porque al apartarse del mundo el discípulo no pierde solamente las ricas formas concretas de la vida; de hecho, *la esencia subjetiva de la negatividad se le escapa también,* porque tal esencia pertenece a la estructura misma de la realidad de la que él se aparta. Lo que subsiste no es estrictamente nada (*rien*): *no es siquiera la nada* (néant) *de la negatividad.* Si podemos, al menos, hablar de esta «nada» (*rien*) sobre la que el cristianismo intenta asentar un nuevo reino, es de hecho gracias a recurrir a esa esencia de la objetividad de la que pretendemos apartarnos. Si la realidad nueva de la que hace profesión no es absolutamente «nada» (*rien*), es que el cristianismo, de hecho, se la representa, es que la proyecta en el campo primitivo en que reina la luz. El Cielo, que es el término imaginario al que conduce finalmente el cristianismo, tiene, no obstante, el grado de realidad fenomenológica que corresponde a toda representación trascendente como tal. Esta realidad *fenomenológica* la debe evidentemente a la esencia de la manifestación, es decir, a la esencia de la objetividad. Sabemos, por otra parte, que en el cristianismo el amor divino se ha presentado al hombre bajo la forma de una figura concreta, primero dada efectivamente, y luego conservada en el recuerdo. La realidad cristiana sólo puede *manifestarse* interviniendo en el mundo. «Para que lo divino aparezca, dice Hegel, el espíritu invisible debe estar unido a algo visible»[21]. El ser divino mismo no puede querer estar cerca del hombre y desconocer al mismo tiempo la esencia de toda presencia. Los milagros, las profecías, los sacramentos mismos, el culto bajo todas sus *formas*, el elemento histórico que se sintetiza por todas partes con un amor que sin él carecería de vida, están ahí para decir que el cristianismo no ha podido prescindir de lo que él condena.

No hay en Hegel ninguna ontología de la subjetividad. Ésta no constituye nunca en él el objeto de una verdadera problemática. Vamos a ver ahora que esta laguna esencial no caracteriza en modo alguno su pensamiento. *El hegelianismo hasta tal punto no se opone a las pretendidas*

21. *CD*, 114.

filosofías de la subjetividad que lo hayan precedido, que más bien se sitúa, de hecho, en la prolongación exacta de éstas. Igual que en Kant el ser de la subjetividad sólo se piensa en su referencia a la estructura de la objetividad, de la que se limita a ser la condición, así también en Hegel la toma en consideración del aspecto subjetivo del Espíritu es sólo un momento en la elucidación de su esencia, esencia que no es sino la de la objetividad. E igual que, según Kant, la categoría sólo puede tener un uso empírico, así también la negatividad, en Hegel, no es disociable del ser objetivo que ella se esfuerza –hasta agotarse– en fundar. La única aportación positiva de Hegel al problema central que constituye el tema de estas investigaciones consiste en la interpretación del ser de la categoría a partir de la idea de negatividad. Que tal aportación haya tenido, desde el punto de vista histórico, consecuencias decisivas, que dirija directamente la toma de posición de la filosofía moderna respecto del problema de la subjetividad, no cambia en nada el hecho de que esta subjetividad siga siendo en el hegelianismo una categoría. Muy al contrario, *la interpretación del ser de la categoría como negatividad corrompe definitivamente la problemática de la subjetividad.* Esta corrupción se expresa en el hecho de que, una vez asimilada a la negatividad, la subjetividad ya no puede comprenderse independientemente de la esencia objetiva. Pues el acto de negar incluye en él una referencia esencial a lo que niega. Únicamente en virtud de esta referencia puede la negatividad recibir una determinación. La negación sólo se determina en función del contenido que ella rechaza cada vez fuera de sí. La nada, dice Hegel, es «la nada (*néant*) de *aquello de donde ella se deriva*»[22]. Hasta tal punto la negatividad no se libera, en su obra negadora, del contenido que niega, que más bien lo guarda en ella y en definitiva no es más que esta acción de guardar y de conservar. La «libertad» de la negatividad es el sometimiento respecto de la determinación objetiva. El vínculo indisoluble en virtud del cual la negación está como clavada al ser objetivo del que ya no puede separarse, es la consecuencia del movimiento interno de la negatividad. Conforme a la estructura eidética de ésta, no es posible que tal vínculo se desate.

Sin embargo, es importante poner en claro el motivo ontológico en el que se basa *esta finitud esencial* que resulta del acto mismo por el que la negatividad «trasciende» todo contenido. En efecto, no hay que decir solamente que la negatividad está como clavada al ser objetivo en el seno mismo del movimiento por el que ella lo suprime; que sólo recibe su determinación de la del contenido que ella niega. En estas tesis, que se encuentran, es verdad, frecuentemente enunciadas, la problemá-

22. *PhE*, I, 70.

tica traiciona ya una inflexión en la que se pierden el rigor y la pureza de su designio ontológico inicial. Recuperar el sentido originario de esta problemática es comprender que la negatividad y el ser no son como dos entidades indisolublemente ligadas, ciertamente, pero que se podrían, no obstante, separar por abstracción. La negatividad es sin duda algo distinto de la realidad objetiva considerada en su determinación singular, pero *no es nada distinto del ser de esta realidad objetiva, nada distinto de la determinación objetiva en cuanto tal.* En el marco de la interpretación del ser del Sujeto como negatividad, la subjetividad aparece como el ser mismo del acto de suprimir. Éste, sin embargo, consiste por completo en el movimiento por el que se despliega el medio fenomenológico en que se manifiesta la determinación trascendente. La subjetividad es la objetividad en cuanto tal.

La crítica hegeliana de lo Interior pone justamente en cuestión la posibilidad de una disociación entre el ser de la subjetividad y la esencia de la objetividad. Es verdad que algunos textos de Hegel parecen conferir a lo interior una realidad propia, al establecer un corte entre ésta y la manifestación objetiva que supuestamente la expresa. En la búsqueda de leyes que pretenden establecer una relación rigurosa entre lo interior, considerado como concepto, y las determinaciones objetivas yuxtapuestas en el elemento del ser, Hegel no ve sino una empresa vana, porque el postulado de una unidad de lo interior y lo exterior implica, en su principio, una verdadera caída ontológica de la Idea. La imposibilidad de apoyarse en el cuerpo objetivo y en las diferentes determinaciones que él presenta, para intentar una reconstrucción de lo interior que lo habita, parece traducir una desconfianza respecto del poder efectivo de la manifestación que conviene reconocer a la objetividad como tal. Esta desconfianza Hegel no la experimenta, en realidad, más que respecto de lo interior, que sólo podría encontrar en la objetividad una manifestación inadecuada. Lo que se pone en tela de juicio es solamente la realidad de este Interior. Lo real, para Hegel, es el espíritu, es el hecho de manifestarse. En la medida en que lo Interior no es igual a la manifestación objetiva, no es nada (*rien*). Lo Interior que no se manifiesta no es finalmente sino el lugar imaginario donde se encuentran situadas todas las virtualidades, potencialidades e intenciones, pensando en las cuales los hombres se consuelan fácilmente de la insuficiencia de su ser real y de sus realizaciones efectivas.

¿De dónde viene, no obstante, el sentimiento de tal insuficiencia? ¿No significa, precisamente, que hay algo así como una riqueza subjetiva que la determinación objetiva no ha podido traducir ni agotar? Para Hegel, la única riqueza es la del Espíritu. Hay, ciertamente, en el hombre el sentimiento casi permanente de una insuficiencia, de una

desigualdad, de un inacabamiento. Este sentimiento se encuentra en el corazón del pensamiento hegeliano, cuya mira propia es precisamente la abolición de tal desigualdad, «el reposo traslúcido y simple». *¿En qué consiste, sin embargo, esta desigualdad?* No surge ésta en el hegelianismo entre la subjetividad y la objetividad comprendidas como dos esencias opuestas o como dos entidades separadas; *se produce dentro de la esencia objetiva misma, es obra de esta esencia.* Es la desigualdad entre el movimiento infinito por el que se despliega el horizonte fenomenológico trascendental y el término trascendente finito que se manifiesta sobre el fondo de este horizonte. Lo que no entra en relación de igualdad con la determinación objetiva, es el ser mismo de esta determinación, es la esencia objetiva, es en fin *la propia determinación objetiva misma en cuanto tal.* Solamente porque *la desigualdad le es tan interior como su propia esencia,* el ser objetivo es dialéctico. Si la dialéctica hegeliana es la dialéctica interna de la objetividad, si el proceso es inmanente a la determinación, es porque el Concepto hegeliano, que es el alma de este proceso, no se refiere a ninguna subjetividad auténtica, sino que designa única y expresamente *la propia determinación objetiva en su objetividad.*

§ 74. *El reino de la presencia efectiva y la huida fuera de toda efectividad*

La presencia de la desigualdad en el seno de la esencia objetiva deja subsistir una duda sobre la significación exacta que conviene reconocer a la crítica de lo Interior. Nos invita a una reflexión más profunda acerca de la naturaleza misma de la objetividad.

La significación general de las grandes críticas dirigidas por Hegel contra los conceptos que implican la existencia efectiva y autónoma de una esencia de la subjetividad, es recordar que sólo es real lo que se manifiesta, y afirmar que no existe más que un único modo fundamental de manifestación, el de la objetividad. La afirmación de que «sólo es real lo que se manifiesta» no significa en absoluto, sin embargo, que la tarea de la filosofía deba consistir en el simple inventario de todo lo que existe, en cuanto que se manifiesta. Hegel se mantiene infinitamente alejado de la banalidad de un pensamiento que se confía pura y simplemente, como la conciencia natural o como la *Aufklärung* [Ilustración], que es su repetición en el plano filosófico, a la determinación objetiva. No dice exactamente: «es real lo que vemos y descubrimos a nuestro alrededor con el carácter de ser manifiesto»; su pensamiento se expresaría más adecuadamente en esta fórmula: «todo lo que es real *debe poder* manifestarse». Hay, anteriormente a la realidad de la manifestación, más

exactamente, anteriormente a la realidad manifestada, algo así como una exigencia que la precede. Esta exigencia es la de un cumplimiento. Lo que *debe* cumplirse es la realidad. El cumplimiento de la realidad consiste para ésta en el hecho de *devenir* un fenómeno. La «vida cumplida», por oposición a la «vida no cumplida»[23] en que se confina, por ejemplo, el cristianismo, era ya, para el joven Hegel, la vida que se manifiesta. En cuanto que la vida cumplida es la vida que se manifiesta, remite, no obstante, a una «vida no cumplida» que no se manifiesta *todavía*. Un cumplimiento no soporta sólo una referencia a lo que *será* cumplido por él: es también el cumplimiento de algo que no *es* aún. La unidad desarrollada, para hablar como Hegel, implica una retro-referencia a una «unidad no desarrollada». La vida no cumplida, la unidad no desarrollada ¿acaso no es, sin embargo, lo que conviene entender bajo el nombre de Interior? Éste no designa solamente *la representación* ilusoria de nuestras posibilidades no realizadas; es, más bien, lo que precede efectivamente, en cierta manera, a todo cumplimiento, a toda realización bajo la forma de la determinación objetiva.

No se trata aquí de poner en cuestión los resultados de la crítica de lo Interior ni, más profundamente, la interpretación general de la negatividad como categoría, interpretación que ha mostrado la ausencia en el hegelianismo de toda filosofía positiva de la subjetividad. La subjetividad no es en modo alguno para Hegel *una esencia auténtica, fenomenológicamente determinada por un modo de revelación propio.* Lo Interior hasta tal punto no designa una esencia de este género que está, en realidad, privado de toda luz. Lo Interior no es en modo alguno para sí. *Hegel lo llama, por el contrario, lo en sí.* Es precisamente lo que debe devenir para sí. Devenir para sí, realizarse, manifestarse, es entrar en la luz de la trascendencia, es producirse en esta luz bajo la forma de una determinación objetiva. Se dice a veces que Hegel concibe el Espíritu como lo que debe manifestarse. En realidad, el Espíritu es el producto de la manifestación, es el término y no el origen de una realización, de un cumplimiento. El Espíritu real es el Espíritu objetivo. *Lo Interior no es el Espíritu.* Es, por el contrario, lo que todavía no ha llegado a la luz de la realidad, algo oscuro, la posibilidad, lo en-sí que tenemos que comprender como el Fondo sin causa de las *Investigaciones sobre la libertad humana*, o como la primera Potencia (–A) de la última filosofía de Schelling. *A partir de esta oscuridad del «Grund»* [Fondo] *en que está sumido lo Interior* se produce, sin embargo, la manifestación. La determinación objetiva no es el ser rígido que el entendimiento se representa mientras no la concibe. Ella tiene, de hecho, un origen. Es el mo-

23. *CD*, 142, nota [*b*], 113.

vimiento de producirse a partir de este origen. Interpretar correctamente el ser de la determinación objetiva es captar ésta en el interior mismo del proceso por el que ella deviene. Concebir el ser que se manifiesta es sorprenderlo en el acto por el que se manifiesta, es comprenderlo sobre el fondo de lo que es como un perpetuo llegar a la luz. La manifestación es el movimiento de nacer. Este movimiento es el devenir del ser que se manifiesta, es su historial, su Concepto.

La manifestación es el movimiento por el que la determinación objetiva se produce manifestándose en la luz a partir de algo que no está ello mismo en la luz. La manifestación se produce «a partir de». Esto a partir de lo cual la manifestación se produce, es lo Interior, es un *Grund* oscuro. ¿Cómo hay que comprender esto Interior? ¿Cómo debe determinarse este *Grund*? ¿Hay una realidad que precede a la que está ahí para nosotros y se nos presenta como un fenómeno objetivo? De hecho, la esencia de la objetividad es, para Hegel, la única esencia. Aquello a partir de lo cual se produce el movimiento que lleva al ser-ahí de la determinación objetiva *es este movimiento mismo:* es la negatividad que es la Noche, es el Concepto, es decir, el proceso. El Concepto no es ahí sino que es el devenir del ser-ahí. Hay en la esencia de la objetividad algo no objetivo. Lo que en la esencia de la objetividad no es en sí mismo objetivo no es la subjetividad, comprendida como una esencia autónoma; es el movimiento por el que adviene el ser objetivo, es la esencia misma de la objetividad en cuanto que no es una esencia estática sino una producción, en cuanto que es el proceso por el que se produce el ser objetivo en su objetividad. *La objetividad sólo puede comprenderse como objetivación.*

La objetivación es la esencia. Es lo que nos introduce en el reino de la presencia efectiva. Lo que esta efectivamente presente, «la realidad efectiva», es la realidad objetiva, es lo que resulta de la objetivación. La objetivación es el movimiento por el que algo se hace presente en la luz en cuanto objeto. Que el espíritu deba objetivarse para ser real, significa que es algo anterior a la objetivación misma. De hecho, el Espíritu es él mismo el proceso de la objetivación en cuanto tal. Es el movimiento por el que el ser se hace real, es decir, se convierte en un fenómeno. Este movimiento, que es a la vez el despliegue del medio fenomenológico trascendente y el surgimiento de la determinación de este medio, es la objetivación.

La crítica hegeliana consiste, en sus principales temas, en mostrar que la subjetividad es algo abstracto e irreal, que no es una manifestación suficiente del Espíritu, *que no es, a decir verdad, por ella misma una manifestación.* La manifestación no se produce más que en y por la objetivación. Que la objetivación sea la esencia, el Espíritu, es lo que

sacan a la luz las partes positivas del sistema. Éstas consisten en la descripción de las diversas formas fundamentales de la objetivación en y por la cual lo real se realiza. Así se explica, sobre todo, el papel decisivo que el hegelianismo atribuye a los grandes fenómenos de la acción, del lenguaje. Lo que se encuentra pensado bajo estos términos no es, cada vez, sino la esencia.

La necesidad de la acción es afirmada a menudo por Hegel, sobre todo cuando se trata de sacar a la luz la insuficiencia de la moral tradicional, es decir, de la moralidad subjetiva. Pero el recurso a la acción no tiene como meta definir un modo de vida auténticamente moral por oposición a otro que no sería más que hipocresía. El debate no se sitúa en absoluto, contra lo que pueda parecer, en el plano moral. Los imperativos éticos del hegelianismo encuentran su fundamento en la ontología. Si la necesidad de recurrir a la acción vuelve una y otra vez como un *leitmotiv*, es porque la acción es la condición de la realidad. «Hay acción, dice Hegel, porque el hecho de obrar es en sí y para sí mismo la esencia de la realidad efectiva»[24]. Por realidad efectiva conviene entender la determinación objetiva que resulta de la acción, *pero no en su singularidad, sino en su objetividad.* Conviene, más precisamente, y como muestra con brillantez el contexto, entender *esta objetividad considerada en ella misma.* La acción es la condición de la objetividad en cuanto que no es sino *el movimiento mismo por el que la objetividad deviene,* en cuanto que es una objetivación. La acción es la condición de lo real. Pero lo real es Espíritu, es «fenómeno», manifestación. La acción es, por consiguiente, la condición de la manifestación, su devenir; *es la manifestación misma en cuanto que la esencia de ésta es el devenir.* La acción es el paso del en-sí al para-sí, es decir, a lo objetivo. No hay que entender este paso como la mera entrada de un contenido en la luz del ser trascendente. *Lo que se historializa en la acción es la luz misma.* La acción tiene una significación ontológica. Es el acontecimiento mismo de la trascendencia. Lo que cuenta no es la acción singular, con su contenido particular y contingente: es el hecho mismo de la acción. Es «el hecho de obrar en sí y para sí». La acción es una operación universal, es el despliegue trascendental del medio fenomenológico del ser. Porque el hecho de obrar en sí y para sí es la apertura misma del horizonte trascendental, es por lo que puede ser llamado la realidad efectiva, es decir, la realidad en su condición y en su posibilidad misma, la realidad en cuanto tal.

La antinomia clásica del saber y la acción no encuentra sitio dentro del hegelianismo. La acción es el devenir del saber. La esencia de la acción es la esencia de la manifestación. No hay, en Hegel, ninguna

24. *PhE*, I, 334.

conciencia propiamente subjetiva que preceda a la acción y que sea ya en ella misma, independientemente de esta acción, luz y saber. El advenimiento de la conciencia es uno con la operación en su cumplimiento. *Cualquiera que sea su motivación particular, la acción humana encuentra de hecho su verdadera razón en una necesidad ontológica.* Esta necesidad es el destino de lo Absoluto, en cuanto que él es también Sujeto. Lo que se hace oír, en esta necesidad, es la llamada de la luz. Ésta, comprendida por Hegel como la luz de lo visible, implica un devenir visible que es la objetivación misma. La conciencia no es más que esta luz: es el resultado de la objetivación. Es inexacto decir que la conciencia debe actuar para objetivarse. De hecho, la objetivación es el devenir de la conciencia. Es lo que permite al Espíritu ser real. «El actuar, dice Hegel, es justamente el devenir del espíritu como conciencia»[25].

Entre los motivos que determinan la acción humana, el deseo de reconocimiento desempeña aparentemente en el hegelianismo un papel privilegiado. Conviene, no obstante, comprenderlo, a él también, en su significación ontológica. Ésta se manifiesta en el hecho de que este deseo está originariamente ligado a la acción. La acción es lo que despliega el medio en que el hombre puede ser reconocido. *Ser reconocido significa, en primer lugar, manifestarse como un fenómeno, exponerse a la luz del día.* El hombre aspira en la acción a cierta exhibición. Antes de proporcionar el contenido particular de lo que se exhibe así cada vez en ella, ésta ha abierto ya el campo de luz donde este contenido está ahí para todos y cada uno. Que sea para todos y para cada uno, sólo es posible por la mediación de la trascendencia. *La acción es la acción de la trascendencia.* La intersubjetividad se basa en la objetividad. El tejido concreto de las relaciones humanas, que evoluciona hacia la igualdad del reconocimiento recíproco, sólo puede interpretarse como algo último y como el verdadero objetivo si se percibe en él, y en cada una de las acciones de las que se deriva continuamente, la significación ontológica del «hecho de obrar en sí y por sí». Al producir la sustancia social, la acción y la lucha de los hombres confieren a la objetividad natural una nueva dimensión más propiamente «espiritual». Pero el Espíritu engloba todas las formas de la objetividad, es la objetividad misma en cuanto tal. «El elemento espiritual del devenir reconocido»[26] extrae su realidad de la obra universal de la trascendencia.

La acción recibe su significación de la esencia que habita en ella, en cuanto que es un modo fundamental de la objetivación. Ésta es esencialmente movimiento. Es el proceso, la pura operación, la absoluta

25. *PhE*, I, 327.
26. *PhE*, II, 175.

negatividad, el «hecho de obrar en sí y para sí». Es el Concepto. El Concepto es la objetividad misma, considerada como una esencia naturante, como objetivación. Lo que adviene por la operación del concepto es la determinación, es de algún modo la objetividad naturada, es el ser objetivo en cuanto ser presente. El Concepto es precisamente la apertura de esta dimensión de presencia en que el ser es ahora ahí para nosotros. Hegel llama a menudo realidad efectiva a la realidad del ser objetivo que se ofrece así a nosotros. La realidad, que es primitivamente la del concepto, se refiere ahora a la determinación objetiva en cuanto tal. Esta modificación del sentido del término realidad parece implicar una caída del pensamiento desde el plano ontológico, en que se mueve primitivamente, al de las determinaciones ónticas que la conciencia natural toma por lo Absoluto. Tal caída, sin embargo, no se debe a deficiencia alguna del pensamiento personal del pensador; traiciona, de hecho, una oscuridad profunda que encuentra su origen en la esencia. Ésta ha sido determinada como objetivación. Cualquiera que sea el modo particular según el cual se realiza esta objetivación (acción, lenguaje, arte, religión), significa en todos los casos un paso a la luz; es la operación por la que el ser surge en la dimensión de la objetividad en cuanto ser-ahí. *Pero el surgimiento del ser-ahí es la desaparición de la operación. El acto por el que la determinación se manifiesta es también aquel por el que el Concepto se desvanece. El Concepto es él mismo el desvanecimiento. Es la Noche de la desaparición. El hecho de obrar en sí y para sí es la objetividad misma en cuanto objetivación. Es la esencia de la manifestación. Pero la esencia de la manifestación no se manifiesta*[27]. *La manifestación es el movimiento de perecer.*

La dialéctica de la obra expresa, más allá de su significación existencial, el hecho, que arraiga en la oscuridad de la esencia, de que la producción de la obra concreta como algo subsistente en el medio del ser es inmediatamente la desaparición de esta producción como tal. Lo que se encuentra así producido no es, de hecho, más que una existencia abandonada, algo muerto. En la luz desnuda donde se encuentra sumido el ser-ahí al que ha abandonado el Concepto, lo que se manifiesta es solamente este carácter de estar abandonado, este carácter de estar desnudo: es la profunda miseria de la objetividad. Abandonada así, la determinación objetiva se encierra en su contingencia y en su absurdo. Ya no es, como dice Hegel, más que una «efectividad vulgar»[28]. De esta vulgaridad, sin embargo, no es responsable el artista. Se equivoca

27. Esta consecuencia muestra, quizá mejor que ningún otro factor, la deuda que Henry contrae con Hegel, a la vez que también señala la tajante negación que le opone (N. del T.).
28. *PhE*, II, 184.

cuando se la atribuye a veces a él mismo, a una deficiencia de sus capacidades personales o a un debilitamiento de su esfuerzo. El arte, pero también toda forma de actividad humana en general, se topa con la monstruosa contradicción de la esencia. La pretensión de ésta es realizarse, mientras que su realización significa su desaparición misma. Lo que debe realizarse, en efecto, no es esto o aquello, es el Concepto. Pero el concepto se encierra en su noche. Lo que se produce no es la esencia; la decepción del hombre ante la obra realizada, cualquiera que sea ésta, proviene de la desigualdad entre la determinación y su medio ontológico, desigualdad que pertenece a la esencia de la objetividad como tal. Que esta desigualdad sea insuperable, se deriva de que la operación que despliega el medio se disimula en cuanto que es la disimulación misma, la negatividad que es la Noche; *proviene en definitiva de que en Hegel la subjetividad no es en absoluto en ella misma una esencia fenomenológica.*

El hegelianismo pretende superar el dualismo de la forma y el contenido, reconciliar lo finito y lo infinito, el ser-ahí y el Concepto. Pero la inmanencia de lo universal en la determinación sigue siendo una afirmación puramente especulativa mientras no es vivida. Y ¿cómo iba a serlo, cuando el elemento universal ya no es un dato fenomenológico, cuando ya no está presente en la determinación trascendente, sino que, por el contrario, se ha retirado de ésta, no por efecto de un accidente, sino en virtud de una prescripción de la esencia? Conforme a esta esencia, el ser-ahí no se encuentra entregado al abandono en un momento de su historia; esta derelicción es tan antigua como él, se remonta a su origen, *es* este origen mismo, puesto que la desaparición del Concepto es uno y lo mismo que el advenimiento de la determinación objetiva. El Concepto y el ser-ahí están, de hecho, en una exterioridad tan radical que apenas nos es posible pensarla. La determinación incluye lo negativo en sí mismo; el ser-ahí, como hemos visto, está en su concepto; pero el Concepto que contiene el ser-ahí no es él mismo una efectividad presente, *es más bien la huida fuera de toda efectividad y de toda presencia*; no el ser, sino la nada (*néant*). No sólo el cristianismo, también, a decir verdad, el Concepto hegeliano es en sí el acto de rechazar el mundo y sus determinaciones objetivas, la huida fuera de la efectividad. La inmanencia de lo infinito en la determinación sólo puede recibir significación positiva si se refiere a una *presencia fenomenológica* del Concepto. Pero en el monismo hegeliano el ser trascendente es lo único que es verdaderamente ahí. *El Concepto no posee un modo de revelación propio, dentro del cual se entregue tal como es en él mismo.* Debe, más bien, para ofrecerse en la presencia, para ser verdaderamente ahí, someterse a lo que comprende Hegel como la condición general

de toda presencia, es decir, al horizonte de la objetividad. El Concepto, sin embargo, no se pliega a ese modo de manifestación; rechaza y rehúye esta presencia que se le ofrece bajo la forma de una determinación objetiva. Es la desaparición. Es lo que escapa perpetuamente al ser-ahí, aunque sea también lo que permite a este ser ser precisamente ahí. Es este escape que es un permiso. Este escape fuera del ser-ahí, este movimiento por el que el concepto se niega a la determinación, es el Tiempo. El Tiempo es un desvanecimiento, es lo que huye y lo que escapa. *¿Acaso no es el Tiempo precisamente el modo de presencia fenomenológica del Concepto?*

§ 75. *El Tiempo y el problema de la manifestación del Concepto*

Las dificultades inherentes a la teoría del concepto vuelven a encontrarse a propósito del problema del tiempo. Antes de preguntarse si el ser del Tiempo puede desempeñar respecto del Concepto el papel de un dato fenomenológico en el que este concepto sea susceptible de manifestarse, conviene interrogarse sobre este ser del Tiempo. El Tiempo, en efecto, no puede ser pensado como ser-ahí del Concepto[29] más que si es él mismo un ser-ahí. *¿Es el Tiempo un dato fenomenológico?* Entre la cuestión del ser del tiempo y la de saber si el tiempo es un dato fenomenológico, la correlación es tan estrecha que se trata, de hecho, de una única y misma cuestión. Ser significa darse como fenómeno. Esto significa más precisamente, en el monismo ontológico, darse como un fenómeno trascendente, en lo que Hegel llama el «medio del ser». Por tanto, si el tiempo es un dato fenomenológico, es que su *ser* debe poder interpretarse a partir del del ser-ahí. El ser-ahí, comprendido en su significación temporal, es precisamente el ahora. El ahora es el ser en cuanto que es ahí, es el ser que es ahí ahora, *das absolute Dieses* [el esto absoluto]. No obstante, aunque el tiempo puede comprenderse a partir del ahora, no es él mismo el ahora. Lo que debe ser añadido al ser del ahora para obtener el del tiempo, es la exterioridad, es la categoría de «lo uno fuera de lo otro» bajo la forma de «lo uno después de lo otro». El tiempo es la sucesión de los ahoras, una sucesión tal que en ella cada ahora resulta ser exterior a todos los demás. El tiempo así comprendido a partir del ahora es un tiempo dado, un tiempo *vorhanden* [presente, ahí delante]. Si reflexionamos, sin embargo, acerca de lo que se da realmente a través de ese tiempo, vemos que no es más que una sucesión de *data* concretos, de elementos reales cada uno de los cuales consiste

29. *PhE*, I, 39-40: «El tiempo es el concepto mismo siendo-ahí».

en un ahora-esto. *El dato fenomenológico* está constituido siempre por un ahora concreto, por un ser-ahí determinado. Lo que, sin embargo, hace que ese dato fenomenológico sea temporal, es que cada elemento concreto que lo compone *aparece* en cuanto que es solamente un ahora, es decir, *en cuanto que se desvanece*. Pero el hecho de desvanecerse, considerado en él mismo, no es un fenómeno, no está nunca ahí. Si no fuera así, no sería el desvanecimiento, sino un nuevo ser-ahí. La única manifestación fenomenológica del «hecho de desvanecerse» consiste justamente en el *nuevo* ser-ahí, en el nuevo ahora que ocupa el lugar del antiguo. Esto significa que el «hecho de desvanecerse» no puede ser «*considerado en él mismo*», independientemente del *ser-ahí que* se desvanece o que surge. Lo que se manifiesta en la luz como un dato fenomenológico es siempre el ser-ahí. El hecho de desvanecerse no se inserta, como elemento real, en la cadena concreta de los «ahora-esto» que se suceden.

Que el tiempo puro no pueda manifestarse como un fenómeno en la esfera del ser trascendente significa, para la conciencia natural que se entrega, en su ingenuidad pre-filosófica, al culto del ser-ahí, que ese tiempo no es nada en él mismo y que no cabe, de hecho, separarlo de su contenido. El acto por el que el tiempo se encuentra pensado en el estado de separado es una abstracción. Por la operación de ésta es por lo que el «hecho de desaparecer», «el acto de consumirse» se encuentran puestos de hecho independientemente del ser-ahí que desaparece, de la *realidad* temporal que se consume. Cuando Hegel ha querido captar el tiempo en su pretendida pureza, ¿ha podido definirlo de otra manera que como «la abstracción del consumir»?[30] Que el tiempo únicamente pueda ser pensado en sí y para sí por la operación de una abstracción, nos invita a reflexionar sobre la naturaleza de ésta. *Ella es el tiempo originario y puro comprendido él mismo como la condición de todo ser-ahí, de toda efectividad, real o no, y, por ejemplo, de la representación en la que el tiempo puro es para nosotros una realidad fenomenológica dada aunque ideal*. Porque el ser-ahí encuentra su fundamento en una temporalidad más original que todo lo que es, es temporal y finito. La temporalidad no es sino la negatividad. Es la supresión sobre cuyo fondo toda determinación se da a nosotros en cuanto finita. Que el tiempo pueda ser definido como la abstracción del consumir no significa que haya que reducirlo a una entidad metafísica; significa, más bien, que *es la abstracción la que consume*, que el Concepto es Tiempo. Sin embargo, *el tiempo que acaba de ser reconocido como la esencia del Concepto no puede en modo alguno servirle de «fenómeno»*.

30. *Encyclopédie*, § 258, suplemento.

Igual que el Concepto, tampoco él mismo se manifiesta como dato. Es el acto de la supresión dialéctica que se hunde en el abismo, la noche de la desaparición.

Hegel no ha ignorado la esencia originaria del tiempo; se ha atrevido, el primero, a interpretar el tiempo como la esencia del espíritu. Después de haber mostrado, en la *Lógica*, cómo la afinidad del tiempo y el concepto se basa en la identidad de su estructura, Heidegger añade en *Sein und Zeit*: «Pero como el tiempo es captado también [por Hegel] como un tiempo del mundo pura y simplemente nivelado y de este modo su origen permanece completamente oculto, se mantiene simplemente frente al espíritu como una realidad dada. Por eso el espíritu debe primero *caer* «en el tiempo». Lo que significan esta «caída» y esta «realización» del espíritu, que es el amo del tiempo y que existe propiamente fuera de él, sigue estando oscuro»[31]. ¿Por qué el tiempo, que se identifica en el origen con el Concepto, es «captado también» como «un tiempo del mundo pura y simplemente nivelado»? ¿Cómo hay que comprender exactamente esta yuxtaposición, dentro del hegelianismo, de una temporalidad auténtica y de un tiempo caído? ¿Cuál es el origen de esta «caída» en virtud de la cual el espíritu se hunde en un tiempo histórico *vorhanden* cuando quiere «realizarse»? ¿A qué se debe la «oscuridad» en la que está inmerso el origen de tal «caída»? No, tampoco aquí, a cualquier insuficiencia del análisis. Esta oscuridad pertenece en exclusiva a la esencia. La caída del espíritu tiene, como el mismo Heidegger reconoce, la significación de ser la propia «realización» de este espíritu. Realizarse significa, para éste, hacerse conciente, pasar del en-sí al para-sí. El tiempo es justamente el hacerse conciente del espíritu. ¿De qué tiempo se trata, no obstante, cuando el ser de éste se interpreta como el devenir conciente del espíritu? No se trata entonces, en realidad, ni de la temporalidad auténtica ni del tiempo caído, sino del movimiento mismo por el que el tiempo originario se trasforma en un tiempo *vorhanden* y *deviene* así una realidad dada. El tiempo es el devenir conciente del espíritu bajo la forma de una caída, *es la esencia misma de la objetivación.*

Es a la vez verdadero y falso decir que en Hegel no hay ninguna filosofía de la temporalidad originaria. Sin duda, el tiempo auténtico no es captado por Hegel en y para sí. El motivo de ello es que *el para-sí no es, en el hegelianismo, una propiedad del origen.* Éste permanece profundamente oscuro; no es, como tal, sino el *movimiento hacia la luz*, hacia lo que Hegel llama la realidad. El tiempo originario no tiene realidad propia, es este movimiento hacia la realidad, es decir, *la «realización»*

31. *SZ*, 435.

en cuanto tal. Que esta «realización» sea una «caída», se deriva inmediatamente del hecho de que lo que es producido por tal movimiento es la realidad dada, es el tiempo *vorhanden* en que el tiempo originario se pierde para realizarse. El tiempo no es más que este movimiento de perderse. La «caída» es, por tanto, el tiempo mismo. Todo esto se deriva finalmente del monismo, que identifica la realidad con la objetividad como tal. El espíritu no puede realizarse, conforme a tales presupuestos, más que entrando en la objetividad y aceptando la forma de la realidad dada. El tiempo mismo es esta entrada en la realidad dada, es su propia supresión como tiempo puro. El tiempo *vorhanden* es la verdad del tiempo originario. El tiempo mismo es la realización de esta verdad, es decir, del Espíritu. La entrada en la objetividad, que es la obra del tiempo, es la trasformación del en-sí en para-sí, el cumplimiento de lo Interior, o sea, su manifestación como «fenómeno» en la luz. Por eso «el tiempo se manifiesta... como el destino y la necesidad del espíritu..., como la necesidad de realizar lo que primero es sólo interior y de revelarlo»[32]. Es inexacto decir, sin más explicaciones, que el espíritu «cae en el tiempo». El tiempo que se sitúa frente al espíritu como una realidad dada y en la que el espíritu debe «caer», es sólo el tiempo *vorhanden*. Pero el tiempo originario no es exterior al Espíritu. Por otra parte, sólo de una manera misteriosa y, para Hegel, incomprensible, se sitúa el tiempo *vorhanden* frente al Espíritu; pero el Espíritu, que es el tiempo originario, es el movimiento mismo por el que *la realidad se realiza, es decir, se pone frente a sí como realidad histórica*.

La realidad histórica es, para Hegel, la única realidad. El Espíritu se realiza en cuanto que es el tiempo puro. El tiempo *vorhanden* es el espíritu realizado. En cuanto realizado, el espíritu *aparece* bajo la forma de una serie de figuras concretas en el seno de la historia. El Espíritu real es esta experiencia histórica en cuanto tal. El monismo de la manifestación tiene como consecuencia que esta manifestación sólo puede ser histórica. La esencia de la manifestación consiste en el trabajo por el que la negatividad despliega el horizonte fenomenológico universal. La verdad, entendida como la apertura de este horizonte es, pues, obra del tiempo puro. Por eso «la naturaleza de lo verdadero es salir a la luz cuando llega su tiempo»[33]. Cuando llega el tiempo, entonces el Espíritu puede ser ahí, está presente como un Espíritu real, como una figura concreta del espíritu.

Si la «caída» del espíritu en el tiempo *vorhanden* tiene la significación positiva de ser la «realización» del Espíritu bajo la forma de su

32. *PhE*, II, 305.
33. *PhE*, I, 61.

propio devenir conciente, esta realización, sin embargo, se comprende igual de inmediatamente como una «caída». El tiempo *vorhanden* es un tiempo caído. En la sucesión objetiva de los fenómenos que nos presenta, no ha encontrado sitio algo que, no obstante, concierne a la esencia. Este algo esencial es el tiempo originario mismo, es el hecho de desaparecer, que no se inserta nunca como elemento real en la cadena constituida por la sucesión de los *data* concretos. Es *el Concepto, que no es en y por él mismo un dato fenomenológico* y que apela al tiempo a fin de que éste le confiera la presencia y el ser-ahí; pero *el tiempo que es el ser-ahí del Concepto* no es sino un tiempo *vorhanden*, en que el tiempo puro se ha perdido y, *con él, el Concepto*. La realización, sobre el fondo del tiempo, del Concepto en el ser-ahí es de hecho la desaparición del Concepto, la pérdida y el olvido de su naturaleza originaria, *su alienación en la forma de la manifestación objetiva.* La obra del Tiempo es contradictoria.

§ 76. *La alienación: finitud e inadecuación de la manifestación objetiva*

Hegel comprende la esencia de la manifestación a partir del proceso fundamental de la objetivación. Este proceso es el Concepto. El Concepto es el origen de lo que se manifiesta, a pesar de que en él mismo no se manifiesta. El acto por el que algo surge a la luz como fenómeno es indisolublemente aquel por el que algo se oculta. Lo que se oculta en la operación del acto que hace surgir la luz, *es ese acto mismo*, es el hecho de obrar en y para sí. La esencia de la esencia es manifestarse. Pero Hegel comprende la esencia de la manifestación de manera que esta esencia no se manifiesta. Si hay en la esencia de la objetividad algo no objetivo, es que *la objetivación es una alienación.*

El esfuerzo por recuperar y ofrecer a la luz lo que se disimula en el surgimiento mismo de ésta es tanto el de Hegel como el de la conciencia natural. Cuando, por ejemplo, la dialéctica de la acción ha mostrado que el producto de ésta, es decir, el ser objetivo en su objetividad, deja escapar la esencia de la producción, el hecho de obrar considerado en sí y para sí, de manera que ya no es, en el medio de la luz, más que un ser-ahí abandonado y contingente, aparece un nuevo esfuerzo que apunta a restituir a la esfera de la objetividad eso mismo que acaba de ser excluido de ella. Este esfuerzo es el del *lenguaje,* que apunta a expresar aquello a lo que el producto de la acción no ha podido igualarse. La insuficiencia de la acción debe ser compensada por la opinión de la conciencia sobre su propia acción, opinión que supuestamente contiene lo que la acción, considerada en su resultado, había sido incapaz de tra-

ducir. El optimismo de Hegel, su fe en el poder del Espíritu, se basan en la afirmación, formulada a menudo, de que no hay nada que no pueda ser dicho, y que el lenguaje del hombre es capaz de expresarlo todo. El poder del espíritu no es él mismo sino el imperio de la objetividad, que debe estar en condiciones, finalmente, de contenerlo todo. Este poder del espíritu debe justamente basarse en el lenguaje, en cuanto que éste representa la posibilidad concreta de someter a la ley del día eso mismo que se le hurta y se niega a ella. El lenguaje debe poder ser el ser-ahí del Concepto. En la medida en que el Concepto se encuentra identificado por él con el Yo puro, Hegel puede decir de este último: «El Yo, como este yo puro, si no es por el lenguaje, no está ahí»[34].

La pretensión de solventar gracias al lenguaje la contradicción que manifiesta la dialéctica de la acción no puede, sin embargo, tomarse en serio. Esa contradicción no se debe, en efecto, a la naturaleza particular de tal o cual acción determinada. Se basa, más bien, en la esencia de la acción, *en la objetivación en cuanto tal. Pero la objetivación es también la esencia del lenguaje tal como lo comprende Hegel.* Sin duda, el individuo que acaba de realizar una acción tiene el poder de expresar a los demás su propia decepción. Ésta, como ser-reflejo del individuo dentro de él mismo y como relación de este individuo con su obra, se hace manifiesta y visible para todos gracias al lenguaje que la expone en el medio de la objetividad. Pero como señala el propio Hegel, «lo que debe ser expresión de lo interior es al mismo tiempo expresión *en el elemento del ser*, y vuelve a caer por ello en la determinación del *ser*, que es absolutamente contingente para la esencia conciente de sí»[35]. De modo que lo Interior, al volverse en el lenguaje «invisible visible», deja de ser en realidad un Interior para pasar a ser un fenómeno comparable a los otros, pero *a partir de entonces incomparable a la realidad originaria de lo Interior mismo.*

Sin duda, semejante crítica, que no hace sino retomar las observaciones psicológicas tradicionales acerca de la ambigüedad del signo, tiene un alcance totalmente relativo a los ojos de Hegel, para quien lo Interior que la manifestación objetiva es incapaz de expresar no posee en definitiva ninguna realidad. Ser real significa manifestarse, y la comparación de lo que se manifiesta con lo que no se manifiesta no debería tener, en rigor, sentido. Pero lo Interior no designa solamente en el hegelianismo cualquiera sabe qué realidad psicológica oscura e irreal; se refiere, en su significación profunda, al proceso trascendental que abre el horizonte de la objetividad, aunque no sea en él mismo nada objetivo.

34. *PhE*, II, 69.
35. *PhE*, I, 263.

La desigualdad entre este proceso, interpretado como el Concepto, y toda realidad efectiva objetivamente presente, reaparece. Esto significa que *algo que no puede, sin embargo, ser considerado una ficción, es de hecho incapaz de manifestarse.* Y es vano creer que la realidad objetiva, a fuerza de trasformarse y enriquecerse, sería susceptible de contener finalmente en ella y de exhibir lo que se niega *por principio* a tal modo de manifestación. La crítica que Hegel había fingido dirigir contra el lenguaje tiene, de hecho, una significación ontológica decisiva: *golpea en el corazón de la esencia de la objetividad como tal.* Lo que irrecusablemente afirma es que *lo que en sí no es objetivo se encuentra de hecho incapaz de pasar a serlo nunca.* Cabe pretender que entre una determinación objetiva, por una parte, y un elemento no objetivo, por otra, hay una correspondencia; que la primera desempeña respecto de la segunda el papel de un signo o de un símbolo; pero el hecho mismo de que debamos reconocer de inmediato que tal signo es *absolutamente contingente* basta para hacer presentir que nos encontrarnos, de hecho, ante una heterogeneidad irreducible e insuperable, por ser de orden eidético. Por más que la efectividad presente en la esfera del ser trascendente tenga la significación de representar lo que, por principio, no pertenece a esa región del ser, sigue siendo una efectividad trascendente y nada más. El Concepto ha podido, por la mediación de la acción o del lenguaje, abrirse paso hasta la luz y objetivarse en el ser sólo a condición de alienarse, y ello de una forma tan radical que no sabemos, en realidad, lo que nos permite decir, en presencia de tal efectividad, que ella es precisamente el ser-ahí *en el que el Concepto se ha alienado.*

Es verdad que, para Hegel, el Concepto no es sino *el hecho mismo de alienarse*, el proceso de alienación como tal. Es el movimiento mismo de volverse otro, la instauración de una distancia a través de la cual el Sí mismo *se manifiesta como otro* que Sí. Manifestarse significa necesariamente manifestarse como otro. El volverse-otro de la alienación es la condición de toda manifestación posible, el elemento constitutivo de ésta. Puesto que el hecho de manifestarse es la esencia misma de la realidad, la alienación tiene la significación de ser la realización en cuanto tal. El estar-alienado de lo que se manifiesta pertenece, por consiguiente, a la entidad real como un carácter fenomenológico de ésta; más precisamente, es la *realidad* misma de esta entidad: no uno de sus caracteres fenomenológicos entre otros, sino su *ser-manifiesto*; es la entidad real en cuanto tal.

El estar-alienado es idéntico al hecho de manifestarse, al fenómeno como tal. El hecho de manifestarse encuentra su fundamento en la obra del Concepto. El hecho de estar alienado es justamente lo que atestigua en el hecho de manifestarse la obra del Concepto. *El estar-alienado*,

que pertenece en exclusiva a la determinación objetiva, es lo que indica *en ella* su origen. *La alienación de la manifestación es la manifestación del Concepto.* Lo único que se ofrece, como dato fenomenológico, a nosotros, que buscamos el ser del Concepto originario y puro, es el dato fenomenológico mismo en cuanto que se anuncia en él algo que remite a su origen perdido. En cuanto ser-ahí puro y simple, *en el seno mismo de su abandono* que hace de él lo que es, una efectividad muerta y sin vida, es como el ser-ahí está en su Concepto. La inmanencia del Concepto en el seno de la determinación trascendente tiene una significación ambigua. Conforme a esta significación, no es el Concepto lo que está ahí y lo que se manifiesta en persona en la entidad efectiva presente. Lo que está verdaderamente ahí es la entidad efectiva en su contingencia y en su finitud, y sólo a través de esta contingencia y de esta finitud se transparenta la naturaleza originaria del Concepto. La *finitud* de la manifestación es la única *manifestación* de lo infinito. Esta finitud, no obstante, hasta tal punto no constituye una manifestación adecuada de la realidad cuyo cumplimiento, sin embargo, se supone que es, que lo que ella manifiesta no se encuentra, de hecho, nunca presente en ella de otro modo que en el de la disimulación. Manifiesta dejando escapar. Oculta tanto como revela. No es sino una apariencia cuya única justificación puede, en última instancia, consistir en el hecho de que se da como lo que es, como una mera apariencia. Así comprendida, remite perpetuamente a un más allá que, sin embargo, nunca está presente. La única verdad de la manifestación objetiva consiste en el proceso por el que la verdad de esta manifestación es negada sin cesar. La sucesión objetiva de los *data* fenomenológicos concretos, comprendida como su autosupresión de alguna manera permanente, es ella misma una manifestación del Concepto sólo en el modo de «manifestar ocultando», pues aunque implica como su fundamento el acto más originario de la supresión dialéctica, la sucesión objetiva no es, de hecho, separable de su contenido objetivo: pertenece por completo a la esfera de la manifestación trascendente. Expresa y traduce, bajo la forma intuitiva, es cierto, de «lo uno después de lo otro», la finitud que está ligada al eidos de esta esfera, pero ella misma no es más que la sombra del Concepto. Si lo manifiesta a él mismo, no es, sin embargo, tal como es en él mismo. El ser-para-sí del Concepto es justamente la supresión de su ser-en-sí.

Como la realización del ser-para-sí por mediación de la manifestación objetiva tiene la significación de ser la alienación del acto originario del Concepto, la determinación objetiva manifiesta esta alienación bajo la forma de su propia finitud. A partir de esta finitud es como conviene interpretar la naturaleza de la experiencia, que es el acto de vagar

por el que la conciencia se dirige de una determinación a otra sin poder nunca encontrar sosiego ni descanso. Hay que comprender también que la conciencia no es algo así como una realidad concreta situada frente a unas determinaciones efectivas que vienen a ocupar por turno el campo de su experiencia; ella misma es sólo *este campo de experiencia con su contenido concreto*; es la presencia efectiva de estas determinaciones, la luz en la que se manifiestan. La conciencia es esta luz, que no es disociable de lo que se manifiesta en ella. La totalidad constituida por la manifestación de lo que se manifiesta define al Espíritu mismo en cuanto Espíritu real, es la determinación objetiva *en cuanto tal*. Que en semejante totalidad lo Absoluto esté, sin embargo, todavía lejos de haberse expresado íntegramente, se deriva del hecho de que, más bien, él está alienado en ella, en cuanto que el proceso mismo que ha abierto el horizonte donde el ser está ahí en la luz, no se manifiesta en sí y para sí. La determinación objetiva es justamente una determinación finita. La totalidad concreta constituida por la manifestación *de* lo que se manifiesta tiene únicamente la significación de ser un «ahora esto está presente». La sucesión objetiva de los ahoras concretos expresa inmediatamente la insuficiencia de cada ahora, sin poder superarla en modo alguno. Ella señala, más bien, la obstinación y la testarudez de la conciencia, que permanece en el ser-ahí y que no es precisamente más que esta sucesión de apariencias en la que las diferentes determinaciones objetivas emergen por turno en la luz como otras tantas masas concretas.

La finitud de la determinación objetiva no hace más que reaparecer con cada nueva determinación. La supresión de la determinación objetiva, *la muerte*, sólo puede tener la significación general de ser el rechazo de la finitud inherente a toda determinación como tal si es algo más que la mera sustitución de una totalidad concreta, de una «experiencia», por otra. El momento de una muerte definitiva y decisiva, que pone explícitamente en tela de juicio *la pretensión de la manifestación objetiva de poder revelar íntegramente lo Absoluto*, está presente en el cristianismo, bajo la forma de la muerte de Cristo. Mientras que el dios griego permanece en lo fenoménico, la aparición en el cristianismo es sólo «un momento de lo divino»[36], y que tal momento deba precisamente ser suprimido, que la *forma finita* de la aparición de Cristo deba desaparecer, significa que la manifestación objetiva es en su esencia inadecuada, impropia para acoger el ser de lo Absoluto tal como es en sí. Pero cuando se ha reconocido la inadecuación profunda de la forma de la aparición, una vez que se ha «dejado a un lado la objetividad del ser»[37], ¿qué que-

36. *L*, 226.
37. *L*, 291.

da? Lo Absoluto no es nada si no se manifiesta, es decir, si no reviste precisamente esta forma finita de la aparición cuya inadecuación acaba, no obstante, de ser proclamada. Igual que lo divino ha podido seguir manifestándose en la primera comunidad cristiana sólo a condición de conservar su forma finita, así también el Concepto hegeliano sólo puede, en realidad, retirarse del ser-ahí de la determinación finita si este movimiento de vuelta a sí no es de hecho sino el acto de salir fuera de sí y de manifestarse a sí mismo en la luz de la exterioridad. La supresión de la determinación objetiva, en cuanto que ésta se muestra distinta de la esencia absoluta, es obra de la negatividad. Ésta, sin embargo, no es más que una categoría del ser. Es constitutiva de la determinación objetiva misma en su objetividad, es decir, en su finitud. La negación debe destruir lo que la negación ha hecho. Esto no es contradictorio, ya que la negación del ser finito es, en realidad, la posición misma de éste. Pero significa también que el Concepto no puede escapar a la finitud que es su obra y *fuera de la cual no tiene ninguna realidad. El destino del cristianismo, tal como lo entiende Hegel, el de no poder prescindir de la determinación objetiva, no es precisamente sino el destino mismo del hegelianismo.*

En cuanto que es el acto del Concepto de volver a entrar en sí mismo, la supresión de la determinación objetiva no tiene, por ella misma, ninguna realidad. Es la potencia de la noche, el movimiento dialéctico por el que esta potencia se suprime ella misma poniendo como única potencia efectiva la potencia inversa, la ley del día, que es el Espíritu real. El Concepto no es más que el proceso por el que la objetividad se produce. Si podemos afirmar que la realidad encuentra su fundamento en la subjetividad, es en la medida en que ésta se confunde en su ser con la esencia misma de la objetividad. Conviene entender de esta forma los textos que establecen que la efectividad sólo es conferida a la sustancia por la mediación del Concepto o del Sí mismo, o también, lo que equivale a lo mismo, por la mediación de la individualidad. Esta mediación, que es lo único que *confiere* la efectividad, no significa en modo alguno el paso de la entidad trascendente a una región propiamente subjetiva, provista de un modo de revelación autónomo y propio. ¿De qué manera, en efecto, confiere la individualidad el ser a la sustancia? Por su acción, dice Hegel. La individualidad actuante es lo que hace de la sustancia una sustancia espiritual, es decir, objetiva. La mediación activa de la individualidad hasta tal punto no significa la entrada en la esfera de una subjetividad auténtica o incluso el hundimiento en la noche, que es, más bien, «el devenir de la esencia universal objetiva, es decir, el devenir del mundo efectivo». «Lo que se manifiesta aquí, dice también Hegel, como la fuerza del individuo, bajo cuya influencia cae la sustan-

cia y de este modo deviene suprimida, es precisamente lo mismo que la actualización de esta sustancia; pues la fuerza del individuo consiste en el hecho de que se vuelve adecuado a la sustancia, es decir, aliena su Sí mismo y se pone él mismo, por tanto, como la sustancia objetiva en el elemento del ser». Lo que se cumple en la acción del individuo es la esencia misma, en cuanto que ésta no es sino el proceso de objetivación que confiere al ser la realidad bajo la forma de la objetividad. Este proceso es el concepto mismo, es el devenir para sí que significa el devenir efectivo. Este devenir es también, es verdad, la supresión del Concepto. «El Sí mismo, dice Hegel, es conciente de ser efectivo solamente como Sí mismo suprimido»[38]. La vuelta a sí mismo del concepto es su acto de ir a lo exterior de sí.

El concepto no puede ser captado en su acto de volver a entrar en él mismo independientemente de su alienación o, más exactamente (puesto que la alienación en ella misma no es, en efecto, nada distinto del Concepto), de su estar alienado. La caída ontológica, entendida como el paso a la diferencia absoluta, es la condición de la presencia. No le es posible al Concepto estar presente en su pureza, como negatividad pura. ¿Cuál es el estatuto *fenomenológico* de la negación todavía no realizada? La negatividad no es un fenómeno. ¿No constituye, sin embargo, un momento positivo de la experiencia humana? ¿No sale a la luz, justamente como negación pura, en el escepticismo, por ejemplo? Ella precisamente no es más que un momento, una «experiencia». Esto no significa que tenga tan sólo, en cuanto negación pura, una presencia efímera. *Significa que no está nunca presente en su pureza.* El escepticismo es sólo una figura concreta del espíritu; *se sitúa en el tiempo «vorhanden»,* al que pertenece todo lo que se manifiesta efectivamente; es «una experiencia efectiva». Ser «una experiencia efectiva» significa estar en el medio universal de la objetividad, ser un fenómeno en la luz de la trascendencia, ser-ahí bajo la forma de una determinación objetiva. La negatividad precisamente no se manifiesta más que en la medida en que se vuelve una experiencia, es decir, un momento concreto en la historia humana, un ahora en el tiempo caído. No obstante, el escepticismo, entendido como una figura históricamente determinada y concreta del espíritu no es la única manifestación de la negatividad. Ésta, que dirige la formación de todas las experiencias, se encuentra más bien en todas ellas. Pero porque oculta cada vez con su presencia el acto de suprimirse dialécticamente a sí misma sobre el fondo del cual se manifiesta, la entidad trascendente nunca representa la negatividad en su pureza. La supresión de esta entidad no es en la esfera de la trascendencia sino la aparición de

38. *PhE*, II, 57.

una nueva entidad. Por eso *esta supresión no coincide, a decir verdad, con el acto de volver a entrar en sí mismo del Concepto; es sólo su equivalente fenoménico, la manifestación caída.* Pertenece a la esfera de la sucesión objetiva, donde la desaparición no se traduce de otro modo que por la sustitución perpetua de lo que desaparece.

Es el momento de denunciar la ambigüedad profunda de la filosofía hegeliana de la muerte. Esta ambigüedad se disipará si reservamos el término muerte para designar la desaparición de la determinación objetiva *en cuanto que esta desaparición se manifiesta efectivamente como dato fenomenológico, es decir, como la mera sustitución de esta determinación por otra de la misma naturaleza que ella.* No podemos, por tanto, entender por «muerte» el acto de mismo de la negatividad trascendental considerada en y para sí, ya que, en rigor, ese acto no se manifiesta; al menos, no de otro modo que por la destrucción y la sustitución de la entidad trascendente, destrucción en la que la naturaleza originaria del Concepto queda completamente destruida. La ambigüedad que hace que el pensamiento de la muerte se refiera también y con demasiada frecuencia al acto trascendental de la supresión dialéctica considerado en sí y para sí, encuentra así su origen en el hecho de que este acto no puede *manifestarse* de otro modo que en la esfera de la trascendencia, bajo la forma de la destrucción y de la sustitución de la entidad objetiva, es decir, como la *muerte* de esta entidad. No sólo en Grecia, como declara la *Filosofía de la Historia*, ocurre que la libertad subjetiva sólo puede *aparecer* como una destrucción; en el conjunto de la filosofía hegeliana el Concepto está de hecho sometido a esta condición de no poder manifestarse más que por la muerte. Y de esta manera, en la dialéctica de la lucha de las conciencias –dialéctica que se repite en realidad en cada estrato de la fenomenología– la muerte aparece como el único medio dejado a la libertad para hacer la prueba de ella misma, es decir, para manifestarse o, como dice también Hegel, para hacerse reconocer. Pues aunque el Concepto sólo puede realizarse manifestándose, y aunque sólo puede manifestarse objetivándose en el ser-ahí que es su único recurso contra la potencia del Abismo, este ser-ahí, sin embargo, tiene la significación de ser la alienación y la desaparición del Concepto; debe, por tanto, dejar aparecer igual de inmediatamente su desigualdad respecto del ser originario y puro del Concepto, debe *manifestarse como no manifestando el Concepto*, y no puede hacerlo más que desapareciendo a su vez. La alienación y la caída del Concepto en el ser-ahí –alienación que se podría entender como una muerte– no pueden precisamente significar algo distinto de la muerte del Concepto más que si la entidad en la que el Concepto se ha negado, se encuentra negada a su vez, de forma que el final empírico

de esta entidad exprese, al menos a su manera, que el Concepto es algo distinto de lo que pretendía por un instante colmar con su presencia concreta el campo de la experiencia. Así pues, el Concepto sólo está preservado de su propia destrucción por la de la entidad trascendente que él funda y suprime a la vez. *La muerte es, en Hegel, la única manifestación de la vida.*

El advenimiento de la realidad es en el hegelianismo la historia de una caída. La insuficiencia de toda manifestación objetiva se traduce por su propia supresión. Ésta, no obstante, no es sino el surgimiento de un nuevo ser-ahí. No hay muerte definitiva en el hegelianismo. El movimiento incesante de nacer y de perecer de las determinaciones que llenan sucesivamente el campo de la conciencia es el curso de esta experiencia. Este curso atestigua el carácter inadecuado del modo de manifestación objetiva que, sin embargo, es el único que reconocen el hegelianismo y cualquier filosofía monista en general. La conciencia es, por consiguiente, la presa del curso sin fin de la experiencia que marca la ineluctabilidad de su acto de vagar errante. El Concepto no puede ni prescindir de ellas ni satisfacerse con las realidades concretas que son las figuras sucesivas del espíritu. Lo infinito sólo existe en el paso de una determinación finita a otra, es sólo la extensión indefinida del reino de la finitud.

Hegel afirma, sin embargo, que este curso de la experiencia tiene un fin y, primeramente, un sentido, que es el movimiento mismo por el que esta experiencia converge hacia el término último que es su verdadera meta. Él comprende esta meta como el saber absoluto.

§ 77. *El esfuerzo hacia el saber absoluto*

El curso de la experiencia se da a nosotros como un curso sin fin en cuanto que el Concepto es incapaz de producirse y de manifestarse en él tal como es en sí. La desigualdad de cada experiencia respecto del Concepto tiene como consecuencia la desaparición de esta experiencia, desaparición que es también el surgimiento de una nueva experiencia. El fin del curso de la experiencia, es decir, del movimiento incesante de nacer y perecer conforme al cual se suceden las experiencias, no se alcanzará hasta que se supere la desigualdad en la que se encuentra cada experiencia respecto del Concepto, desigualdad que es el origen de tal movimiento. Esta desigualdad quedará superada precisamente cuando la última experiencia se manifieste igual en su ser al Concepto, *cuando el contenido de esta experiencia sea el Concepto mismo.* En ese momento el curso de la experiencia habrá alcanzado su meta, una meta que será también su propia supresión, su fin.

La experiencia cuyo contenido es el Concepto mismo es el Saber absoluto. El Concepto es la condición de posibilidad de la experiencia. Es el acto de la supresión dialéctica que despliega el medio fenomenológico en el que puede producirse algo así como una experiencia. Comprendido de este modo como el horizonte y la condición de toda presencia, el Concepto es la esencia. Es el acto mismo por el que lo Absoluto nos ilumina. El Concepto es inmanente a todo conocimiento como su esencia. En todo conocimiento el espíritu se dirige a un dato, pero este acto de «dirigirse a» tan sólo es posible sobre el fondo de la presencia del dato al que el espíritu se dirige. Lo que hace que el espíritu no se atenga a su conocimiento presente es justamente la inmanencia del Concepto a éste. En el contenido de su conocimiento el espíritu encuentra más que lo que cree encontrar inmediatamente, a saber, el contenido determinado sobre el que se dirige primeramente su atención. De hecho, entra también en relación, aunque de una manera implícita, con lo que hace posible el ser-ahí de este contenido determinado, es decir, con el ser mismo de la presencia como tal, con la esencia. Precisamente a causa de esta relación implícita con la esencia, todo conocimiento es una experiencia; sobre el fondo de esta relación está llamado a convertirse finalmente en la experiencia suprema, en el saber absoluto. La experiencia es el movimiento por el que la conciencia entra explícitamente en relación con la esencia en la que se mueve desde un principio, es la toma de conciencia progresiva del Concepto. En la experiencia, en efecto, la conciencia descubre que la entidad trascendente en presencia de la cual vive y a la que ella recibía hasta ahora con la significación de ser el en-sí, no tiene de hecho tal significación más que «para ella». El descubrimiento de esta nueva significación, conforme a la cual el dato fenomenológico es lo que es solamente «para ella», puede sumir a la conciencia en la desesperación de haber perdido el en-sí de este dato. El contenido positivo de este descubrimiento –contenido que será también «para ella» cuando esta conciencia haya alcanzado el saber filosófico– no es, sin embargo, más que el concepto mismo. El hecho de la que la entidad sea «para la conciencia» no es diferente, en efecto, de la *presencia* misma de esta entidad. Cuando en el movimiento de la experiencia se reconoce este hecho, la esencia misma es, por consiguiente, lo que se toma en consideración. La esencia, no obstante, es lo que hace posible esta toma en consideración. La experiencia es la experiencia de la esencia. La esencia es la esencia de la experiencia.

El Saber absoluto es el saber de la esencia. Que tal saber pueda intervenir en el curso de la experiencia se deriva de que la experiencia es la experiencia de la esencia. En el movimiento de la experiencia,

la conciencia es puesta en relación con el hecho de que el dato al que apunta es un dato «para ella». Este carácter del dato de ser «para ella», es la realidad misma de este dato, es el Espíritu. La conciencia que hace la experiencia entra así en relación con el hecho de que el dato es para ella, entra en relación con el para-sí del Espíritu. Hacer la experiencia de una cosa es justamente descubrir la esencia de esta cosa, es ir hasta lo que, en ella, le permite ser lo que es. Lo que permite al ser real ser lo que es, es el acto mismo en virtud del cual se da a nosotros. Este acto es la operación misma de la esencia. Porque la experiencia es aquello en lo que la conciencia es puesta en relación con la esencia, el desarrollo de la experiencia es el movimiento mismo por el que la conciencia se acerca al saber absoluto.

Desde el momento en que se relaciona con el ser-ahí, la conciencia se relaciona también con el Concepto. Esta relación con el concepto se la representa la conciencia desde el momento en que piensa. *Todo pensamiento es esencialmente religioso*. Sin embargo, la manera en que la conciencia se representa su relación con el Concepto, es decir, el Concepto mismo, no es al principio adecuada a este último. La conciencia se *representa* o *figura* el Concepto bajo formas diversas, con las que se corresponden las diferentes religiones. Cada una de estas figuras expresa la *conciencia* que el Espíritu toma de él mismo. Pero esta conciencia no es todavía igual a la esencia. «El espíritu como esencia, dice Hegel, no es igual a su conciencia»[39]. Esta desigualdad entre la figura que se representa la conciencia y, por otra parte, la esencia, no encuentra su origen en la naturaleza particular de la figura representada (elemento natural, planta, animal, etc.), sino en el hecho de que es una figura. El carácter particular y, por tanto, contingente de la figura pertenece de hecho al eidos de ésta. La desigualdad entre la esencia y la figura –desigualdad en la que la *historia* de las religiones encuentra su principio– no es de hecho más que la desigualdad, antes descrita, entre el Concepto y la determinación. Sin duda, la determinación de la que se trata aquí presenta un carácter *fenomenológico* muy determinado, conforme al cual se nos da como una determinación *religiosa*. Lo que se anuncia en tal carácter es el hecho de que *la determinación tiene la significación de ser el Concepto*. ¿En qué se basa tal significación? Ciertamente en el hecho de que el ser de la determinación no es sino el Concepto, en tanto que éste constituye la realidad de todo lo que es real. El fundamento de la significación religiosa de la determinación es el propio fundamento de esta determinación. Lo que el pensamiento religioso evoca, aquí a propósito del buey, allí a propósito de la piedra, es lo que debe, de hecho, decirse de toda determi-

39. *PhE*, II, 210.

nación en cuanto que ésta encuentra su origen en la esencia que le hace el don de la presencia y del ser, en la esencia protectora de lo sagrado. En el presentimiento de esta esencia y de su carácter protector, se manifiestan a la vez la significación auténticamente filosófica de la religión y la propiamente religiosa de toda filosofía auténtica[40].

Sin embargo, si la significación existencial de la determinación religiosa se basa en el fundamento ontológico de ésta, esta significación debe entonces ser presa de una dialéctica que inhabita en la esencia. La determinación es la figura de la esencia, una esencia que más bien se oculta, no obstante, en el movimiento mismo por el que toma esta figura. Como la esencia, en su venida a la luz, está sometida a la ley de la desaparición, la entidad en la que esta venida se realiza ya no es, en la luz, más que un ser-ahí muerto y sin secreto. El culto y la adoración rendidos a la figura de lo divino sólo pueden de hecho dirigirse a lo que está muerto en el momento mismo en que esta figura ha tomado forma. Pero la creencia cuyo objeto ha desaparecido es sólo una *superstición*. En vano pretende esta creencia dirigirse al objeto *lleno de sentido*, no al ídolo absurdo. Lo que está ahí no es, sin embargo, más que el pedazo de madera, el bloque de piedra. Lo ínfimo no puede manifestar lo supremo *que ha desaparecido en él* más que desapareciendo a su vez. A la terrible ley de la historia y del tiempo, que expresa la decadencia y el aniquilamiento de la esencia, está sometida la religión misma. La figura más pura de lo divino ha debido aceptar ella también la desaparición y la muerte como una última y vaga oportunidad (*Cristo, en efecto, en el hegelianismo como en general en una filosofía monista, que considera todo desde fuera, no es más que una «figura»*). La significación religiosa de la determinación, que es la figura de lo divino, no puede mantenerse si esta determinación es igual de inmediatamente la desaparición y el aniquilamiento de la esencia divina. El sentido espiritual de la entidad presente en el elemento del ser debe tener un fundamento *fenomenológico* que esta entidad determinada es por ella misma incapaz de proporcionarle, ya que su ser sólo puede comprenderse como el ser-suprimido del Concepto. La desigualdad entre la figura y la esencia se basa finalmente en que la figura es lo único que se manifiesta. La significación positiva de la figura –remitir a la esencia– queda siendo en rigor, en ausencia de toda base fenomenológica, incomprensible. Hegel comprende en todo caso la tarea del saber absoluto como la de «liberar a la esencia divina de su figura contingente»[41].

40. Ya señalamos arriba el discipulado que en este problema muestra Henry respecto de Hegel a lo largo de este tratado y, en general, de su obra entera (N. del T.).

41. *PhE*, II, 256.

El carácter contingente e inadecuado de la figura lo achaca Hegel a la representación, dentro de la cual se mueve el pensamiento religioso. En la representación o en el recuerdo, la esencia, en efecto, únicamente puede presentarse bajo la forma inmediata de un modo sensible cuyo vínculo con el pensamiento puro sólo puede ser sintético y paradójico. No se trata ya, por tanto, de representarse este pensamiento puro por mediación de una figura, sino de concebirlo. El rechazo de la representación parece significar a veces, para Hegel, el abandono de la esencia objetiva. A la representación corresponde la figura imperfecta de la religión, el lado de la conciencia que es «el lado no sobrepasado, a partir del cual el espíritu debe pasar al Concepto para resolver en él completamente la forma de la objetividad». Pero el paso al Concepto, «*que encierra en sí mismo también eso contrario de sí*»[42], *a saber, esta forma de la objetividad*, no puede tener como consecuencia la supresión de la esencia objetiva misma. Más bien es su mantenimiento. ¿Qué significa, sin embargo, este mantenimiento de la forma de la objetividad en el seno mismo de su resolución? Lo que está presente en el saber absoluto ya no es la figura cuyo ser-ahí determinado reabsorbe en sí mismo su propia significación de ser el Concepto; es el Concepto mismo. Lo que queda definitivamente superado, junto con la superación de la religión, es la existencia bajo la forma de una figura; *no es, a decir verdad, la forma de la objetividad, es la forma de la figura*; es la esencia de la forma, de la entidad que se manifiesta dentro del horizonte de la objetividad, no es este horizonte mismo.

Es una prescripción de la esencia que la entidad se dé siempre como contingente, determinada y finita, mientras que la esencia de la objetividad es, como tal, tan poco contingente, tan poco determinada y tan poco finita, que es justamente el eidos sobre cuyo fondo la entidad se manifiesta con estos caracteres que le pertenecen en exclusiva. El saber absoluto no se representa ya, por tanto, la figura, sino solamente la esencia, de manera que lo que a él se ofrece lo hace justamente con *la significación inmediata y total de ser la esencia y solo ella*. Dentro de esta significación es donde vive el Saber absoluto. Lo que está ahí para él ya no es el ser-ahí determinado y contingente, sino el hecho de estar ahí, el *aparecer* como tal de todo lo que aparece, la esencia universal, el universal fundamento. Éste es el «sentido» del contenido del saber absoluto. Pero ¿cómo se da tal contenido al saber absoluto mismo? *El saber absoluto sólo puede hacerse presente la esencia universal de la presencia por la mediación de esta esencia misma.* Que el saber absoluto consiste no en la representación del Concepto, sino en el acto de

42. *Ibid.*, 211; el subrayado es nuestro.

concebir el concepto mismo, significa: lo que se da a tal saber no es la figura sino la esencia. Únicamente en este sentido el concepto (es decir, el saber absoluto) es capaz de «resolver en él por completo la forma de la objetividad». Pero cuando se dice que «el concepto encierra también en sí mismo eso contrario de sí», la forma de la objetividad de la que ahora se trata ya no es en realidad la forma de la figura, sino la esencia universal de la objetividad, de modo que esta última proposición significa que *sólo sobre el fundamento de la esencia de la objetividad puede esta esencia estar presente al saber absoluto*. El paso de la representación al concepto no puede, por consiguiente, implicar el abandono de la esencia de la objetividad, puesto que, por el contrario, el saber absoluto sólo puede realizarse en Hegel dentro de ésta.

El mantenimiento de la esencia objetiva que es contemporáneo, en el seno del saber absoluto, de la supresión de la «forma de la objetividad» tiene, de hecho, una doble significación. La esencia universal de la objetividad designa, en efecto, a la vez lo que está presente en el saber absoluto y constituye propiamente su contenido y, por otra parte, el modo mismo según el cual se realiza la presencia de este contenido, es decir, la forma de este saber. Estas dos significaciones no son exteriores la una a la otra; la comprensión de su unidad nos introduce de hecho en la estructura interna del saber absoluto. Al concebir la esencia de la objetividad en su pureza, el saber absoluto despliega al mismo tiempo el campo trascendental donde esta esencia puede aparecerse a ella misma. El contenido del saber absoluto es idéntico a su forma. Se trata en uno y otro caso de lo Absoluto mismo. La abstracción que separa el aparecer como tal de lo que aparece es una con el surgimiento de este aparecer, con el ser-para-nosotros de la esencia en el seno del saber absoluto. El ser-para-nosotros de la esencia es, pues, la esencia misma y encuentra su condición en la liberación de esta esencia. ¿En qué consiste, entonces, esta liberación en la que se cumple el devenir-para-nosotros de lo Absoluto, es decir, lo Absoluto mismo? La venida a ella misma de la esencia en el devenir-para-sí de lo Absoluto se identifica con el acto de salir fuera de sí en el que la esencia se separa de sí misma y sólo así resulta estar junto a sí. La liberación que devuelve la esencia a ella misma no es sino la alienación de esta esencia. «La esencia, dice Hegel, se contempla, por tanto, a sí misma solamente en su ser-para-sí; solamente en esta alienación está junto a sí misma. El ser-para-sí que se excluye de la esencia es el saber de sí misma de la esencia»[43]. La alienación de la esencia es, pues, el proceso mismo por el que la esencia se realiza y, como tal, el historial del Espíritu. En el

43. *PhE*, II, 274.

acto por el que sale fuera de sí, la esencia se dirige hacia ella misma y, en el cumplimiento de este acto, permanece junto a sí. La alienación es, de este modo, la venida ante sí de la esencia, y en esta venida ante sí, la esencia de la manifestación está presente al fin a ella misma, el saber absoluto se ha cumplido.

La alienación no significa, por tanto, para la esencia la pérdida de sí misma; es el autodespliegue en el seno del cual la esencia constituye su ser propio, se pone a sí misma tal como es, y de este modo se vuelve a encontrar en su igualdad consigo misma. Si, como dice Hegel, la esencia «es el movimiento de retener en su ser-otro la igualdad consigo mismo»[44], hay que comprender que la igualdad no se mantiene a pesar de este acto de volverse otro, *sino que esta igualdad se produce en y por la alienación*. La alienación, comprendida como el elemento formal del saber, no es la autosupresión de lo Absoluto, sino el devenir de éste *tal como es en sí*. Del elemento ontológico formal que hace de él un saber y que significa el *devenir-para-sí* de lo Absoluto *tal como es en sí*, el *saber* absoluto toma también su *contenido*. De este modo, el contenido del saber absoluto es idéntico a su forma. «Mediante este contenido, la degradación del objeto a la pura objetividad, a la forma de la negatividad de la conciencia de sí, desaparece»[45]. El objeto del saber absoluto es este saber mismo. En la producción de la objetividad, el saber se produce él mismo. Se produce a la vez en su ser propio y en lo que permite a este ser estar presente. El Saber absoluto es lo absoluto mismo en cuanto real, es decir, en cuanto presente a él mismo. Porque el acto de salir fuera de sí es constitutivo de la esencia misma de la presencia, la alienación de lo Absoluto es el propio devenir-real de éste. La alienación de la esencia es de este modo, como señala Heidegger en su comentario, la agrupación y la reunión de esta esencia en ella misma, el cumplimiento del *Erscheinen* [aparecer] en su plenitud. De esta identidad ontológica del acto de alienarse y del de agruparse y reunirse en sí misma, identidad que constituye propiamente la estructura interna de la esencia, extrae el espíritu su propia fuerza, esa «fuerza» que «consiste en conservar su igualdad consigo mismo en su alienación»[46]. En esta estructura ontológica interna de la esencia encuentran su fundamento los temas últimos del hegelianismo: el de la igualdad consigo mismo en el seno de la escisión, el de la infinitud como unidad consigo en el desdoblamiento, el de la felicidad como división superada, el de la supresión de toda diferencia, en fin, en el mantenimiento de esta diferencia.

44. *Ibid.*, 266.
45. *Ibid.*, 210.
46. *Ibid.*, 309. En la *Filosofía de la Historia* Hegel dice asimismo que «sólo gracias a su heterogeneidad interna adquiere (el espíritu) la fuerza de existir como espíritu» (*L*, 206).

El cumplimiento del saber absoluto, comprendido como la supresión de la alienación, se produce por la mediación de ésta. La alienación es el proceso que permite a la esencia reunirse y volverse a encontrar a sí misma tal como es; es la esencia misma. Por consiguiente, *en el seno de la diferencia y sobre el fundamento ontológico de ésta* es donde se suprime esta diferencia. La supresión de la diferencia no tiene la significación de ser la supresión de la alienación *entendida como una estructura ontológica*, puesto que sobre el fondo y por la mediación de esta estructura es como se encuentra suprimida la diferencia. La supresión de la diferencia es un momento, el momento del saber absoluto; tiene tan sólo una significación *existencial*. El mantenimiento de la diferencia en el seno mismo de esta supresión se refiere, por el contrario, a la *permanencia de una estructura ontológica*. El momento en que la diferencia se encuentra suprimida es precisamente aquel en que esta estructura ontológica, comprendida como el último fundamento de toda presencia, es devuelta a ella misma; es el momento *en que el acontecimiento ontológico de la alienación se historializa él mismo en su plenitud*; el momento en que la esencia, en fin, se reúne y se vuelve a encontrar en sí misma. El saber absoluto hasta tal punto no es la supresión de la forma de la objetividad, que tiene más bien la significación de ser la liberación de esta forma, el cumplimiento del ser-en-sí de la esencia universal de la presencia objetiva en el devenir-para-sí de esta esencia. *En el interior del horizonte constituido por los presupuestos ontológicos últimos del monismo es donde se produce el saber de sí de la esencia. Así se explica la vanidad de la dialéctica que lleva de la conciencia a la conciencia de sí.* El momento de la conciencia sigue siendo, de hecho, el momento esencial de la conciencia de sí; ésta, en efecto, sigue siendo una conciencia exterior, puesto que la exterioridad es el medio en el que la conciencia se encuentra presente a ella misma en la conciencia de sí. Hegel no ha concebido para la conciencia un modo de presencia a sí misma distinto del modo de presencia del objeto, porque la presencia del objeto como tal no es a sus ojos (y en esto, como ya hemos visto, la filosofía moderna no es más que la prolongación de la ontología antigua) sino la esencia misma de la conciencia. La esencia de la objetividad constituye el único fundamento, es el medio universal donde se cumple todo lo que se manifiesta. En cuanto que se manifiesta en y para sí como conciencia de sí, la conciencia acepta ella también el modo de la existencia objetiva. En el elemento universal del ser es donde el saber absoluto, que se representa justamente este elemento en su universalidad, se cumple él también. De esta manera, la esencia se vuelve presente a ella misma en el interior de ella misma, es decir, en el elemento de la objetividad. «El espíritu, dice Hegel, ma-

nifestándose a la conciencia en este elemento o, lo que es lo mismo, producido por ella *en tal elemento*, es la Ciencia»[47].

La esencia es el devenir-para-sí de la sustancia, el movimiento en virtud del cual el en-sí se hace Espíritu. El saber absoluto es el devenir-para-sí de este devenir-para-sí; es el saber de sí de la esencia. Sin embargo, en cuanto que el proceso por el que la sustancia se vuelve una sustancia real se oculta en el surgimiento mismo de esta sustancia a la luz del espíritu, algo oscuro permanece en la esencia. Justamente porque la esencia es algo oscuro, el problema del saber de sí de la esencia se plantea con urgencia. El saber absoluto apunta precisamente a hacer presente a la conciencia lo que se oculta constantemente en el acto ordinario por el cual esta conciencia conoce las cosas. En virtud de dicha ocultación, el conocimiento de la conciencia es siempre un conocimiento finito. El saber de sí de la esencia se cumple, no obstante, por la mediación de éste. En el acto por el que la esencia sale a la luz en el saber de sí de la esencia, se sigue disimulando, por consiguiente, algo que afecta tanto a la forma como al contenido de ese saber. La paradoja del hegelianismo es pretender superar la finitud inherente a la esencia de la objetividad permaneciendo dentro de ésta. El saber que se representa la esencia se representa, sin embargo, tanto lo que se oculta en el seno mismo del proceso de la objetivación como lo que adviene a la luz gracias a tal proceso. *Que la finitud sea descrita* ¿no implica que el saber absoluto es posible a pesar de esta finitud? Cuando el devenir-para-sí, que es el Espíritu, se refleja en sí mismo, se comprende en esta reflexión en sí mismo tal como es en sí, y el elemento de este devenir-para sí que, en el devenir-para-sí de la sustancia no deviene para sí, queda comprendido, sin embargo, por el saber absoluto como un elemento de la esencia. Únicamente de esta forma el contenido del saber absoluto puede ser igual a su forma.

El contenido del saber absoluto permanece equívoco para el pensamiento filosófico. Este equívoco encuentra su origen en la esencia de la objetividad, que constituye precisamente tal contenido. Bajo la denominación de esta esencia se puede entender o bien el campo de luz que encierra en él todo lo que se manifiesta como ser objetivo, o bien la apertura misma de este campo, en cuanto que se refiere a un proceso que se oculta esencialmente. Sigue siendo un problema saber si la forma de la objetividad, comprendida como la esencia misma de la luz, puede ser captada en ella misma independientemente de lo que se manifiesta en ella; si el aparecer no es siempre el aparecer *de* lo que aparece. Cuando Hegel declara que «la ciencia contiene en ella misma esta necesidad de

47. *PhE*, II, 303; el subrayado es nuestro.

alienar de sí la forma del puro concepto y contiene el paso del concepto a la conciencia»[48], la intervención que aquí se reclama de la conciencia exterior en el seno del saber absoluto tiene por misión, a la vez, recordar que la esencia del concepto es la conciencia misma –comprendida como el medio ontológico de la exterioridad, con su significación fenomenológica ambigua– y, por otra parte, dar a entender que tal medio no es quizá disociable del contenido, y en primer lugar del contenido sensible, que se manifiesta en él.

La alienación tiene la significación positiva de ser la realización. Comporta también una significación negativa que, a decir verdad, no es diferente de la primera, sino que se refiere al modo según el cual esta realización se produce y al resultado en el que encuentra su cumplimiento. Esta significación negativa es doble: indica que el origen se oculta en el medio de la objetividad y, por otra parte, que este medio pertenece en exclusiva a la determinación cuyo elemento constituye. Así pues, el contenido del saber absoluto parece identificarse ya no con el espíritu considerado como la forma pura del concepto, sino con el conjunto de las figuras concretas en las que el espíritu se ha realizado alienándose en el trascurso de la historia. Sin duda, este estar-alienado debe alienarse a su vez y el concepto volver a entrar en sí mismo, pero esta vuelta a sí hasta tal punto no es el abandono de las determinaciones y de las figuras concretas del espíritu, que no es, de hecho, más que el vínculo que une estas figuras. En la comprensión de este vínculo consiste en definitiva el saber absoluto. De esta pertenencia última del Concepto a la determinación da testimonio también el contenido de la Lógica, que es justamente el contenido del saber absoluto. En efecto, tal contenido está constituido por el conjunto de todas las determinaciones posibles, y el concepto no es más que el proceso por el que estas determinaciones pasan unas a otras.

Lo que pone en cuestión, en todo caso, la posibilidad, dentro del hegelianismo y de toda filosofía monista en general, de un saber verdaderamente absoluto, es que la esencia que supuestamente tal saber se representa y por la mediación de la cual esta representación misma debe realizarse, no tiene de hecho ninguna autonomía ontológica: queda siendo algo abstracto que requiere un fundamento más profundo. Lo que se piensa con la esencia de la objetividad, es la condición universal de toda presencia. Pero *ninguna presencia puede cumplirse sólo por la mediación de la forma de la objetividad. Aquello por lo que* toda presencia efectiva se encuentra ya mediatizada, es primeramente *aquello a lo que* tal presencia se da. Ahora bien, aunque el horizonte de la trascendencia

48. *PhE*, II, 311.

constituye *aquello en lo que* surge la entidad trascendente como fenómeno en el medio del ser, este medio no nos ofrece todavía en él mismo más que la abstracción de una presencia que no está vinculada a nada mientras el acto de trascendencia no se piensa a partir de la autopresencia a él mismo de este acto en el seno de la subjetividad absoluta. El espíritu es interpretado por Hegel como una presencia a sí mismo. La intervención de un «para-sí» en la problemática filosófica vincula en el origen la esencia de la manifestación y la de la ipseidad. Esta vinculación reside a su vez en el fenómeno ontológico de la pasividad. En la inmanencia radical de la esfera de la subjetividad absoluta es donde encuentra esta pasividad su fundamento. Sin embargo, el descubrimiento de esfera de inmanencia radical, como último fundamento de toda presencia posible, exige una superación decisiva de la problemática hegeliana del fenómeno y de toda filosofía monista de la manifestación en general.

En la *Filosofía de la Historia*, Hegel declara, a propósito de la religión de los persas, que no es una superstición porque no venera los objetos particulares de la naturaleza, sino lo universal mismo[49]. El culto a la luz se dirige, en efecto, a través del símbolo de la esencia física luminosa, al fundamento universal de todo, al horizonte trascendental del ser. A esta esencia luminosa, comprendida en su significación ontológica, Hegel la llama en la *Fenomenología del Espíritu* el ser puro, la sustancia. Tal esencia, sin embargo, no parece satisfacerlo: «Esta sustancia, dice, no hace sino *surgir* sin *descender a sí misma*»[50]. A esta reivindicación de un Sí mismo que le falta a la esencia de la manifestación objetiva, el hegelianismo no puede, sin embargo, dar ningún contexto sólido. El *acto de descender a sí mismo*, es decir, el Concepto, no es, en efecto, a sus ojos, más que el *surgimiento* del horizonte trascendental de visibilidad. El «para-sí» encuentra su fundamento en el despliegue del medio absoluto de la exterioridad, con el que, en realidad, se identifica. Este ser, dice Hegel en el mismo pasaje, es, por tanto, en verdad, el Sí mismo. Pero ésta es una afirmación gratuita, pues la esencia de la objetividad no contiene en sí las condiciones de la ipseidad. El hegelianismo hace trampas, por otra parte, cuando parece oponer a la esencia de la objetividad un concepto auténtico de la subjetividad, cuyo reconocimiento parece ser el gran descubrimiento de la filosofía moderna. Distingue, dentro de la experiencia, la certeza interior y la verdad objetiva. Pero la necesaria referencia del ser objetivo a la certeza subjetiva no significa más que la inmanencia de la entidad trascendente en el medio universal del ser con el que la conciencia está identificada de hecho. La

49. *L*, 162.
50. *PhE*, II, 215.

obligación para la certeza de manifestarse en su verdad no tiene siquiera la significación de una degradación de la esencia subjetiva en el medio del ser, por la sencilla razón de que tal esencia no existe; se limita a caracterizar la tarea de la filosofía como la de una toma de conciencia de la esencia de la verdad objetiva, una toma de conciencia que sólo puede cumplirse por la mediación de esta esencia misma.

El hegelianismo domina la filosofía moderna. No ha contribuido poco a dar a ésta su fisonomía propia, a conferirle sus caracteres distintivos: la ausencia de toda ontología positiva de la subjetividad, el abandono del hombre al medio absoluto de la exterioridad, la desesperación.

ÍNDICE GENERAL

ALABANZA DE MICHEL HENRY, por Miguel García-Baró 5

LA ESENCIA
DE LA MANIFESTACIÓN

Introducción. EL PROBLEMA DEL SER DEL «EGO» Y LOS PRESUPUESTOS FUNDAMENTALES DE LA ONTOLOGÍA 15

§ 1. La idea de una evidencia apodíctica como vía de acceso privilegiada al ser del ego 17

§ 2. La necesidad de la edificación previa de una ontología fenomenológica universal 22

§ 3. La superación del intuicionismo y la liberación del horizonte fenomenológico universal 28

§ 4. La inserción del «ego cogito» y de su problemática en el interior del horizonte liberado por la ontología fenomenológica universal 35

§ 5. El problema de la inserción del «ego cogito» dentro del horizonte fenomenológico universal: el «ser» del ego absoluto 40

§ 6. Las dificultades relativas a la edificación de la ontología fenomenológica universal 46

§ 7. La problemática concerniente al ser del ego, interpretada como una problemática originaria y fundamental 51

Sección I. ELUCIDACIÓN DEL CONCEPTO DE FENÓMENO. EL MONISMO ONTOLÓGICO 63

§ 8. La elucidación de la esencia del fenómeno, tarea central de la fenomenología 63

§ 9. La determinación unilateral de la esencia del fenómeno y el concepto de «distancia fenomenológica» 73

§ 10. La distancia fenomenológica y el desdoblamiento del ser: presencia y alienación 80

§ 11. El monismo ontológico y el problema de su superación: filosofía de la conciencia y filosofía del ser 87

§ 12. La crítica de la filosofía de la conciencia 107

§ 13. La ambigüedad del «Dasein». Esencia y determinación 112

§ 14. La relación de la esencia con la determinación óntica en la filosofía de la conciencia 120

§ 15. La significación ontológica de la problemática que considera la esencia y el concepto originario de la finitud 130
§ 16. La idea de la estructura formal de la autonomía de la esencia y la tarea de una repetición de la elucidación ontológica del concepto de fenómeno 137

Sección II. Repetición de la elucidación del concepto de fenómeno. Trascendencia e inmanencia 141
§ 17. El carácter originario de la manifestación del ser y el problema de la conciencia natural 141
§ 18. El concepto de representación: estructura ontológica y comprensión existencial 147
§ 19. El ser-para-sí desde el punto de vista ontológico y desde el punto de vista existencial. Conciencia y verdad 155
§ 20. Crítica del concepto hegeliano de la experiencia 161
§ 21. La reafirmación del carácter originario de la manifestación del ser aclarando su carácter no histórico 166
§ 22. La interpretación de la esencia de la fenomenalidad dentro de las presuposiciones fundamentales del monismo y el problema de la receptividad. Significación ontológica de este problema 170
§ 23. La posibilidad interna de la receptividad del ser y la problemática del esquematismo 175
§ 24. La reafirmación del carácter central del problema de la receptividad y la interpretación ontológica del tiempo como autoafección 186
§ 25. La elucidación de la esencia de la receptividad y el problema de la determinación fenomenológica de la realidad originaria de la trascendencia 195
§ 26. La intervención del hombre en la problemática de la receptividad y la no-pertenencia de las condiciones originarias de la verdad al medio absoluto de la exterioridad 202
§ 27. La comprensión del carácter central de la problemática de la receptividad y la puesta en cuestión de los presupuestos ontológicos últimos del monismo 207
§ 28. El carácter abstracto de la esencia de la manifestación dentro de los presupuestos ontológicos del monismo y el problema de la edificación de una fenomenología del fundamento 210
§ 29. Puesta en evidencia del motivo ontológico de la impotencia de la problemática para edificar una fenomenología del fundamento y para dar un contenido a la idea de la estructura formal de la autonomía 216
§ 30. Determinación ontológica de la esencia originaria de la revelación como inmanencia. Contenido inmanente y contenido trascendente ... 224
§ 31. La ambigüedad fundamental del concepto de la autoafección. Autoafección y afección por sí 232
§ 32. Inmanencia y trascendencia 245
§ 33. La interpretación ontológica de la esencia de la trascendencia como inmanencia y la posibilidad interna de la superación 251
§ 34. Conciencia del mundo y conciencia sin mundo 259

§ 35. La coherencia de la estructura interna de la esencia 264
§ 36. La significación ontológica esencial del concepto de inmanencia: lo inmediato 270

Sección III. La estructura interna de la inmanencia y el problema de su determinación fenomenológica: lo invisible 277
§ 37. La estructura interna de la inmanencia 277
§ 38. La estructura interna de la inmanencia y el problema de su comprensión como revelación: Fichte 293
§ 39. Eckhart 303
§ 40. El presupuesto ontológico fundamental del pensamiento de Eckhart y la esencia original del Logos 319
§ 41. Inmanencia y situación absoluta 327
§ 42. La determinación ontológica de la esencia de la situación como inmanencia y la ambigüedad profunda de la *Nichtigkeit* [nihilidad] ... 337
§ 43. Situación y temporalidad. La heterogeneidad ontológica de sus estructuras originales y la interpretación de esta heterogeneidad en la filosofía de la trascendencia: la idea de contingencia y la caída del *Dasein* 349
§ 44. El concepto de situación en el existencialismo. El fracaso de la ontología y el realismo: «naturaleza y libertad» 361

[*Sección III.* La estructura interna de la inmanencia y el problema de su determinación fenomenológica: lo invisible (continuación)] 367
§ 45. La ocultación de la esencia originaria de la revelación y su olvido .. 367
§ 46. La crítica del conocimiento. La esencia de la religión 385
§ 47. La crítica del conocimiento dentro del racionalismo 394
§ 48. Significación ontológica de la crítica del racionalismo 401
§ 49. La significación ontológica de la crítica del conocimiento en Eckhart 407
§ 50. El no-rostro de la esencia 419
§ 51. Visible e invisible 425

Sección IV. Interpretación ontológica fundamental de la esencia originaria de la revelación como afectividad 437
§ 52. Interpretación ontológica fundamental de la esencia originaria de la revelación como afectividad: afectividad e ipseidad 437
§ 53. La afectividad como pasividad ontológica originaria y la efectividad de su esencia en el «sufrir» 446
§ 54. Interpretación ontológica de la afectividad como fundamento de la afección; el problema de la «afectividad intencional» 456
§ 55. Determinación ontológica de la afección por la afectividad 465
§ 56. Afectividad y sensaciones 474
§ 57. La afectividad como forma universal de toda experiencia posible en general y como forma de esta forma. El concepto puro de la afectividad 481
§ 58. La interpretación ontológica de la afectividad como forma y como afectividad puras y la problemática kantiana del respeto 495

§ 59. La afectividad como poder originario de revelación y la destrucción del conjunto de los prejuicios que la conciernen 507
§ 60. Determinación ontológica del poder de revelación de la afectividad 512
1.° *Determinación del «cómo» de este poder: la verdad de la afectividad* 512
§ 61. La oscuridad del sentimiento y su lenguaje. Afectividad y pensamiento 516
§ 62. Determinación ontológica del poder de revelación de la afectividad 526
2.° *Determinación del contenido de este poder: la realidad del sentimiento* 526
§ 63. La verdad del sentimiento y el problema de los «sentimientos falsos» 537
§ 64. El poder de revelación de la afectividad según Scheler 543
§ 65. El poder de revelación de la afectividad según Heidegger 558
§ 66. La afectividad como inmanencia. Ser original y ser constituido del sentimiento 574
§ 67. Afectividad real y afectividad irreal 591
§ 68. Afectividad y acción 607
§ 69. La inmanencia radical del sentimiento y la imposibilidad de principio de actuar sobre él 615
§ 70. La esencia de la afectividad y las tonalidades afectivas fundamentales. Afectividad y absoluto 622

Apéndice. ACLARACIÓN DE LA ESENCIA ORIGINARIA DE LA REVELACIÓN POR OPOSICIÓN AL CONCEPTO HEGELIANO DE MANIFESTACIÓN (*ERSCHEINUNG*) 653
§ 71. El problema de la esencia de la manifestación y el desgarramiento ... 653
§ 72. La negatividad interpretada como una categoría del ser 657
§ 73. La pseudo-esencia de la subjetividad y la crítica del cristianismo 662
§ 74. El reino de la presencia efectiva y la huida fuera de toda efectividad 668
§ 75. El Tiempo y el problema de la manifestación del Concepto 675
§ 76. La alienación: finitud e inadecuación de la manifestación objetiva ... 679
§ 77. El esfuerzo hacia el saber absoluto 687